منشورات الاختلاف

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



محمد شوقي الزين

الإهداء

الذي علّمني سؤال الإمكان،

إلى الذي أمكنني الوقوف أمام قبره

في خريف لورماران،

وساقني خيالي إلى بيته في وهران،

إلى ألبير كامو Albert Camus مودّة وعرفان.

محمد شوقي

تقديم

الإزاحة: بأي معنى؟

هذه الدراسات هي قراءات في الحداثة والمثقف اخترنا فيها منطق الإزاحة كعملية تقليب وتحويل، بمعنى تحريك الثوابت الراسخة والماهيات المتجذرة والتي تتحوّل تحت وطأة التصنيم والتقديس إلى أنسجة لغوية مخرومة وأنساق فكروية بالية.

ضرورة الإزاحة تمليها تاريخية وجودنا الراهن الذي هو في أمسّ الحاجة لمثل هذه التثويرات الفكرية كجملة طفرات وانتقالات أو إزاحات تمتحن الذات أمام ذاتها وتاريخها وأغيارها بقدر ما تجدّد الحاضر الحي بكل معضلاته وملابساته. فلا شك أن وعينا البائس أو حصادنا الفكري العقيم هو نتاج مراحل تاريخية تجقدت بعنف الخطاب وتأسيسات إيديولوجية ووطنية ترسخت في الوعي والذاكرة بقسوة الزمن والخطاب وعبثية الحراسة والعقاب. واللحظة البطريركية أو الأبوية (بتعبير هشام شرابي) زادت من سطوة الرقابة وهيمنة القرابة بانتفاء الحس النقدي وأفول الرؤية العميقة الملتمسة للآفاق الواسعة والأعماق الغائرة. اللحظة الأبوية في الثقافة والفكر والسياسة ختمت على العقول بقدر ما حجبت الرؤى وجعلت الحاضر سجين الماضي ورهين الإنشاءات المنمقة والتأسيسات الهشّة. اللحظة الأبوية أرادت أن تكون الراعي الذي يسهر على سلامة قطيعه، فإذا بالراعي يستحيل إلى الذئب الذي ينقضّ على القطيع. أصبح هذا الأخير محلّ الحيرة والدوران اللانهائي حول رحى العبث، دون هدف أو منفذ، يترقّب بوجس نادر سيكولوجيا الإيهام أو السيمولاكر التي تحوّل راعي الأمة أو حارس القيمة إلى وحش الليالي المرعبة، ليالي الأزمنة الراهنة التي يجتازها وعينا البائس، لينزع عن الإنسان طابعه الإنساني ويحوّل كل فرد من القطيع المساق نحو المشاق إلى جسد للحشر والتطويع أو آلة طيّعة في أيادي مدبري المصائر. اللحظة الأبوية هي الوجه الآخر للحظة التلقينية، لأنها تحوّل صورة الأب أو الراعي إلى أيقونة للتقديس والتبجيل يحملها الوعي في أوعيته كلحظة يقينية وترتسمها المخيلة في الذهن كجملة عقود وعقائد ويتفنن الجسد في تقديسها كجملة

طقوس ومراسيم. اللحظة التلقينية هي لحظة فصل الوعي عن الخطاب، عندما يكرّر اللسان مراسيم وأناشيد يغيب فيها الوعي المتحرر للكشف عن زيفها الإيديولوجي وفضح نزوعها التخديري وسحرها الهيبنوزي. اللحظة التلقينية تستدعي سلامة اللسان وبداهة الإذعان وتستعبد العقل أو الوعي لأنه دليل التمييز النظري والحس النقدي. إنها تملأ صفحاتنا طقوساً وإذعاناً في الثقافة والإعلام وفي السياسة والتعليم.

«في البدء كان التلقين»...

التلقين كعقد خطابي واعتقاد لساني «يعقد ويُعقّد ويعتقد» كمدخل إلى بداهة اليقين التي تحملها الروح الإيديولوجية في أشكالها السياسية والثقافي وتسهر على نقلها وتثمينها اللحظة الأبوية في صورها القبلية والعشائرية.

«مقلوب "لقن" هو "نقل"»... التلقين يقتضي النقل والانتقال للحفاظ على الأيقونة المقدسة وتلتقط كل حلقة وتضمها في سلسلتها الجنيالوجية كحلقة ملقنة جاءت لتذعن إلى الصوت القاهر وتعقد عقدها حقيقة ومجازاً بالانتماء إلى القطيع وأخذ العهد على العاتق بتبخيس العاق وتجحيد المارق.

تأسيساتنا كلها رهينة هذه الطقوس التلقينية والبداهات اليقينية تحت مباركة اللحظة الأبوية، فاستحالت إلى تأسيسات ذات هيمنة واستبداد أو سطو واستعباد. ومن ثم فهي تأسيسات جرى اعتمادها خارج الوعي المتعقل للحظة الراهنة انبنت على الوشم والفصم واعتلت الآفاق فوق عنف النزاع والتصفية وإرهاب الانتزاع والتعرية. التأسيسات كانت في الغالب نتاج القوة والعنف، فلم تثمر شجرتها سوى الشجارات العقيمة والسجالات الهشّة، تختلف حول الصيغ وتتشاجر حول الأساليب، لكن بعقلية بائسة تنعدم فيها غزارة الأفكار والمفاهيم وتنتفي معها شجاعة التفكيك والتقويم من فرط الإيمان بالتلقين وتكرار الشعارات والعناوين. هذا المشهد الدوغمائي والإيديولوجي أصبح فجّاً وصلباً ويزداد صلابة بتصلّب الأفكار والمواقف ومن فرط التأسيسات المتوالية التي تتركّب فوق بعضا مشكّلة بذلك بناءً صارماً وفجّاً وفي الوقت ذاته هشّاً وساذجاً. من هنا كانت أولوية الإزاحة هي تحريك هذه

التأسيسات بنقدها وعزل عناصرها أو بقلبها وتفكيكها.

«الإزاحة» هي العملية الفكرية التي تلي «الاختراق» وتسبق «المجاوزة». إنها نتاج اختراق طبقات الثقافة والتاريخ والذاكرة بالعمل على تحريك أرضيتها الصلبة وتحويل موادها الفكرية ومعارفها الأصلية وهي تمهيد لمجاوزة نقدية تفتح الآفاق بقدر ما تجدّد الأعماق وتبدّد الأوهام بقدر ما تستأصل الأورام، لأنه لا يمكننا مقاربة واقعنا البائس سوى بلغة باثولوجية (مرضية) تصبو إلى تقنية علاجية وتشخيص جواني لنُظُم هذا الواقع ومؤسساته وآلياته. فالتأسيسات التاريخية والسياسية المتوالية تركّبت فوق بعضها كورم سرطاني ولا تستدعي الآن تأسيسات أخرى تحجب هشاشة الأبنية الأولى وإنما تتطلّب تعرية وواعية للطبقات والعتبات وكشف معقول للحُجب والعقبات. من هنا كانت التأسيسات في التاريخ والذاكرة والسياسة والثقافة رهينة ما تمّ الإقرار به في شكل إجماع زائف هو مجرّد صفقة مافيوية بين أفراد النخبة أو قطاع طريق القطيع. لذا لم تتشكّل الحداثة إلاّ في أطيافها الهزيلة والمعبّرة عن خواء الذاكرة وهزال المعرفة. فكيف يتسنّى للحداثة أن تتشكّل وتترسّخ بعقلية لا تزال تؤمن بسحريةِ التلقين وبداهة اليقين ولا تزال سجينة الأبوية والوصاية؟

إن الحداثة هي أوسع من أن تكون مجرّد موضات عابرة أو تحديث راهني، إنها عصب الحدث في فرادته وراهنيته. ومن يحسن صناعة أحداثه واستثمارها بما يعود عليه بالنفع والحسن أو الجودة والابتكار هو من يملك الحداثة بمفهومها وكرونولوجيتها. والمتأمل في المشهد الدولي الراهن يتوقف على فرادة الحدث وقوته في سياقه الغربي، لأنه حامل أحلام وإرادات ولا ينفك عن وسائطه التي تجسّده مثل الصورة والخطاب والفكرة. أما في سياقه العربي عموماً والجزائري خصوصاً فالحدث هو مجرد وصف لدراما اجتماعية أو النزاع على حلبة السياسة بما يعود بالويل والشؤم على الفرد والمجتمع. في سياقنا الراهن لا تُبدع الحدث وإنما تخترقه سواء لتزويره واستغلاله لأغراض آنية ونرجسية أو لإعدامه ونفيه كي تصحّ أدلوجاتنا وتنبسط هيمنتنا.

إن الحداثة تبدأ بالحدث وتنتهي به ولا يمكن تشكيلها وترسيخها سوى بمنطق يحسن استثمار الحدث وإعادة ابتكاره وبعث القوة والحركة فيه ليعبّر عن إمكاناته في تقويم السياسة أو إثراء الثقافة أو بناء المعرفة أو ترويض السلطة. إن الحدث يكاد يكون ينفلت من ذاكرتنا وتاريخنا ومن قبضتنا وسياستنا، لأننا لا نحسن إنتاج الحدث الفريد الذي يبتكر الفكرة وينسج القوة. إننا، بالعكس، نحسن صناعة الواقعة في تدمير الذات بتمزيقها ونفيها أو تكبيلها بأسئلة الهوية هي في درجة قصوى من البؤس والهشاشة، لأنها أسئلة تعيد تلقين البداهات وترسيخ المسلمات. فهي ليست هوية مفتوحة ومرنة، بقدر ما هي هوية صلبة أو متصلبة تسجن الذات في أغوار الاغترار والنرجسية أو أنفاق الجهل والنكران. فلم تتشكّل الحداثة في معجمنا وخطابنا أو في واقعنا ووجودنا لأنها حداثة زائفة ومفرغة من محتواها العقلاني والنقدي وبدون عصبها أو هيكلها وهو الحدث. فتحوّل هذا الأخير إلى مجرد ظرف زائل أو واقعة تدميرية حبلى بدلالات الدمار والترهيب أو السقوط والعدمية، وما دام المرء لا يصنع أحداثه ووقائعه بإرادة معرفية وقوة وجودية، فإنه لا حداثة له ولا حديث عنه. فهو غائب بقدر ما هو مغيب وكيف يتسنّى له الحصول على مكان ومكانة في المشهد العالمي بعقلية لا تزال تتشبّث بتقاليد هي أشبه بالمعاملات الكهنوتية وبمفاهيم فجّة وجافة أو تقنيات وأساليب من قبيل: التلقين، الأبوية، الوصاية، النخبة، الراعي والقطيع، الإرهاب النفسي، التنويم الإيديولوجي، التخدير الفكروي، الأدلوجة الهيبنوزية، الأيقونة المقدسة في أشكالها السياسية والدينية، التصفية السادية، سيكولوجيا الردع والإقناع، لعبة السيمولاكر والقناع. فليس بهذه اللعبة السحرية والكهنوتية أو بهذه التوصيفات الإبليسية يمكن للذات صناعة حداثتها بابتكار أحداثها أو بناء مشهدها بتشكيل واقعتها وممارسة إمبرياليتها على سبيل التحقيق والاستحقاق. إنه ربما اللغز الناقص الذي نفتقده في حداثتنا المعطوبة وهو «الحدث» في قوته وعطاءاته، فلا نبتكر الحدث الخلاّق الذي يعبّر عن كمونات وجودية ويفتح إمكانات حضارية وفكرية وإنما نعمل، في الغالب، على نفيه واستعباده لأنه يمثّل العائق في ترسيخ أوهامنا وتوسيع عمائنا، فهذا يفسّر إلى أي حدّ لم تجترح حداثتنا المعطوبة والهزيلة إمكانات في التقويم والتوعية أو أساليب في النهوض والنهضة، لأنها تتنكّر للحدث في راهنيته وعطاءاته وتستسلم لأوهام

الموضات المنققة والتحديث الهمجي وغير الواعي الذي يفتقد للمهارة والخبرة أو الروية والتقنية، لأنه مجرد حكاية للبرامج الوافدة ومحاكاة للنماذج المستهلكة. فالحداثة ليست مجرد نماذج للتطبيق أو مُثل وأيقونات تستدعي التطابق وإلاّ سهل نقل العدّة التقنية أو الأرغانون العلمي أو المثال الحضاري بحذافيره من سياقه الجغرافي والتاريخي إلى سياقنا الخاص. لكن الحداثة تتبدّى في روح الحدث بكل انطواءاته الوجودية وانتشاراته التاريخية والحضارية. فهي تنبع من اللحظة الزمانية والمكانية بكل طاقاتها التأسيسية والتعميرية وبكل إمكانياتها التأويلية والتحويلية.

واقعنا هو ذو بنية باتولوجية أو مرضية يستدعي التشخيص والفحص وهذا ما يمكن للمثقف القيام به في هذه الظروف العصيبة من حياتنا الراهنة. وهو ما نتطرّق إليه في القسم الثاني المعنون بـ «سؤال المثقف». إن الأولوية التي على عاتق المثقف القيام بها ليست هي إرادة تغيير الواقع بأدوات بالية أو مفاهيم مستهلكة وإنما تغيير هذه العدّة بنقدها وتحديثها. فلا يمكن مجابهة الأحداث بوسائل فكرية أو أدوات نقدية تستقي علّة وجودها من أطر مستنفدة أو نماذج تجاوزها الزمن والواقع بكل ملابساته وتحويلاته. فالحدث الذي يسعى المثقف لفهمه وقراءته يتطلب معاجم مفهومية جديدة وأساليب مغايرة في القراءة والتحليل. وهذا معناه أن دور المثقف هو أساساً فهم الحدث بتحليله وتأويله وليس الإرادة في توجيهه أو القبض عليه والتي تؤول غالباً إلى انتهاكه أو نفيه بما يعود بالمصائب والمطبات على المجتمع. إرادة التأويل تسبق في الزمان وفي الاستراتيجية إرادة التغيير، لأنه لا يمكن تغيير واقع أو تحويل مادة أو تبديل واقعة دون فهمها وسبر أغوارها أو تفكيكها وتمحيصها.

بهذا المعنى يتبدّى دور المثقف في ممارسة مهنته في التحليل والفحص متلبّساً، بشكل إيجابي وجدير بالاستحقاق، دور المعالج بالمعنى الطبّي والتقني في معالجة العاهات وفحص الاختلالات. تقنية العلاج هذه تكشف عن قيمتها وغايتها لأنها تقصد المعنى الحقيقي للوجود البشري وهي «الخِلقة» أو الجسد في حقيقته الحسية الفينومينولوجية والمعنى المجازي وهو «الخلُق» أو السلوك الأخلاقي للجسد في تعامله مع ذاته على سبيل الفراسة والانهمام ومع غيره على سبيل التواصل

والاهتمام. التقنية العلاجية عند المثقف تقصد الجسد الفردي والاجتماعي في سلوكاته وعقوله العملية أي في غاياته التواصلية وفي أنماط وجوده وحياته. بهذا المعنى يتحلّى المثقف بقيم معرفية ونقدية أكثر منها نضالية أو إيديولوجية. لأن دوره ليس تبرير الواقع الذي ينتمي إليه أو استغلاله لحسابات ضيّقة تنمّ عن نزوع في الهيمنة أو نوايا في تزييف الحقائق وإنما هو قراءة هذا الواقع بكل معضلاته وملابساته متمعّناً في أجزائه المكوّنة له من أفراد وأجساد ومؤسسات وأحداث. علاقة المثقف بالحداثة هي علاقته بالحدث، وهي علاقة فهم وتأويل قبل أن تكون علاقة قبض أو تغيير. فالحدث أوسع من أن يكون مجرد وقائع عابرة يمكن تثبيتها في الخطاب أو تشكيلها في الثقافة والاجتماع أو تأسيسها في السياسة والسلوك. الحدث هو واقعة بنّاءة وخلاّقة يبتكر فرادته وقوته لتتشكّل في صيغ وجودية أو مقاربات معرفية ولكنه ينتفي بمجرد ما يتثبّت أو تعوّضه أحداث أخرى مؤسسة وخلاّقة. فلا يتعامل هنا المثقف مع نماذج ومناهج أو برامج يسهل وصفها أو احتكارها وإنما بأحداث خارقة أو وقائع خلاّقة تعيد تجديد العلاقات بالوجود وبالذات. وهذا التحول «الكاليدوسكوبي» والمتسارع في الوقائع والأنظمة تجعل من المثقف ليس حارس القيمة أو راعي الأمة أو منقذ الملّة وُفق عقلية نزاعية دفاعية أو منطق ماهوي وسلطوي. إن المثقف، في مسرح الحدث، هو مجرد فاعل اجتماعي أو ممثل في الفكر والثقافة يمارس عمله ويتعاطى مهنته. بهذا الدور «التربوي» وليس «النخبوي» للمثقف نكون قد أزحنا المسألة من سياقها الريادي والرسولي الذي طالما استبدّ بأحلام المثقف أو أوهامه لأن هذا الدور النخبوي لم يجنِ منه سوى العقم الفكري والهزال الريادي في ساحات النضال ومعارك السجال. فهي إزاحة نقدية ضرورية تعيد ترتيب علاقة المثقف بدوره وأفكاره والوعي بأهميته ونشاطه ضمن الحدود التي يكشف عنها تناهيها الوجودي والفكري.

محمد شوقي الزين

وهران، 29 أوت 2001

آكس أن بروفونس، 15 سبتمبر 2001

سؤال الحداثة:

الحدث والتأويل

الحداثة والتأويل

محاولة في فلسفة الحدث

العنوان الذي اخترناه لدراستنا عبارة عن إشكال وكأي إشكال فهو يتطلّب الوقوف عند المفاهيم بقراءتها وتشريحها قصد اجتراح رؤية نوعية في مقاربة ما نواجهه من وقائع أو ما نجابهه من عوارض أو طوارئ أو ما تشكّله من أحداث. أنطلق من تحديد معرفي مقتضب هو دليل القراءة التي سنوظّفها في مقاربة الحداثة والتأويل. لنسمّي الحداثة «ما يحدث من وقائع وما يطرأ من أحداث» ولنسمّي التأويل «تحويل مادة المعرفة واستحالة التأسيس». هذه التحديدات المختصرة هي مجرد تعريفات مؤقتة أو استراتيجيات مرتبة ارتأينا الوقوف عندها بغية استخلاص نمط العلاقات الممكنة أو أوجه المطابقة والاختلاف بين الحداثة والتأويل.

لم نعتمد على التعريف الكلاسيكي للحداثة بوصفها عصراً في الأنوار أو زمناً في التقدم والحرية والتنوير والديمقراطية والذي يكاد يكون المفتاح المألوف لدى الحداثيين العرب في فتح خزائن الفكر المعاصر، لكن ارتأينا معالجة المقولة في مفهومها بالذات أي فيما تكشف عنه من مكامن فكرية أو احتمالات نظرية وأقرب تحديد لهذا الوصف هو اعتبار الحداثة ما يحدث على ساحة الوقائع وما يستجدّ من أحداث في حقل التجربة الإنسانية. لكن هل كل ما يطرأ في حياة الفرد أو المجتمع هو بالضرورة «حداثة؟» وهل نسمّي الماورائيات التي استحكمت في العقل اللاهوتي أو الأنظمة الكليانية التي برزت في ساحة النضال السياسي «حداثة؟» نجيب بأن الحداثة هي ما يقع من أحداث، لكن فقط الحدث الذي يفتتح آفاقاً ويشحذ إرادات في الصناعة والبناء وكل ما له خاصية التأسيس والتعمير أو التركيب والتدبير. بهذا المعنى تصبح الحداثة ضمير الحدث بمعية مقولات انقلبت في الغالب إلى أضدادها أو ترجمت إلى غير ما أريد لها وعنيتُ الحرية والتقدم والعدالة والديمقراطية والمواطنة وغيرها من المقولات أو المفاهيم التي تحوّلت، تحت وطأة التقديس والتصنيم أو إرادات المحافظة والأقنمة، إلى شعارات هشّة أو قوالب فجّة. تتخذ الحداثة دلالتها الفعلية عندما تصبح هذه المقولات ممارسة فاعلة أو عقلاً عملياً

مفتوحاً. بدون هذه المقاربة العملية، تظل المقولات مجرد أسماء على غير مسمياتها أو تمارس على النحو الأسوأ بقولبتها أو أقنمتها أو التستّر وراءها بانتهاكها ونفيها. وهذا المشهد العملي يحيل الحدث إلى حداثة أو يجعل من الحداثة «حدثاً» بارزاً وبنّاءً يتجدّد بمفاعيل المقولات أي بصيرورتها عقولاً عملية وممارسات براغماتية، فلا تنفك الحداثة عن صنع مشهدها الفعلي والمحايث وهو الحدث بصيرورته مؤسسة أو خطاباً أو معرفة أو سلطة فلا تنفصل بهذا المعنى عن غائيتها العملية وهي التأسيس أو التأصيل. فليس غريباً أن يكون المدلول الاشتقاقي للحداثة هو القياس والتأسيس وكل ما له خاصية الوزن والبعد أو البناء والتعمير. فالحدث لا ينفك عن غاياته التأسيسية ليتشكّل في الخطاب أو يُحتفظ في العبارة أو يتفنّن في المؤسسة ليصبح تشريعاً سياسياً أو قانوناً أخلاقياً أو عرفاً اجتماعياً أو قالباً لغوياً أو رأسمالاً رمزياً.

يمكن إذن تلخيص الحداثة في الهاجس «التأسيس» كما تبدّى في عصر الأنوار عندما كانت مقولة التقدّم مرادفة للتصنيع والثورة ومقولة الديمقراطية والحرية متواقتة مع تأسيسات تشريعية تعنى بنظم الحكم وأشكال الممارسة السياسية وأنماط إدارة الشأن العام. فكل مقولة حداثية كحدث تاريخي وثقافي هام كانت تقتضي الإطار السياسي الذي تتأسّس فيه أو النظام القيمي الذي تتشكّل فيه أو الحقل الإيديولوجي الذي تنبت في تربته، بيد أن الحداثة، ككل إطار تاريخي ومجتمعي، تحوّلت عبر تقنيات التنميط أو القولبة أو التصنيم إلى مجرد هيكل يتجسّد في أنظمة الحكم سياسياً وإيديولوجياً أو أنماط القيم والأعراف اجتماعياً وثقافياً أو أشكال التنظير والتقنين معرفياً وإبستيمولوجياً. وهو الشيء الذي جعل من الحداثة «مصنع العقل» بامتياز بالمعنى الذي ارتبطت فيه مقولاتها بالعقلنة والعلمنة وكانت غايتها التأسيس والمأسسة. وإذا كانت الحداثة هي ما يتجسّد على ساحة الحدث من وقائع خارقة ونظم جديدة وأنماط في الوجود والرؤية مغايرة، فهي تنطوي بذلك على نقيضها أو على ما يستبعدها بالذات، بمعنى أن الحداثة لا يمكنها أن تجمع في صعيد واحد ما يتّصف بالتغيّر والتحوّل والارتقاء أي الحدث وما يؤول إلى أساس أو قاعدة تبنى على أرضيتها صروح المعرفة وهياكل السلطة

أو أبنية القيمة وأنظمة السلوك، أي الأمر الذي يتثبّت أو يتشكّل في قالب سياسي أو معرفي أو قيمي ثابت ومسيّج. ومن هنا كانت ما بعد الحداثة زحزحة للنظم الفكرية والثقافية والسياسية الراسخة ومجاوزة لخطابها السكوني والماورائي. فليست ما بعد الحداثة نقيض الحداثة بقدر ما هي مساءلة للأسس والبداهات أو تفكيك للنظم والطبقات أو تشريح للهياكل والعتبات، فإذا كانت حداثته تنبثق من صلب الحدث لتفيه أو تجمّده في قوالب أو أحكام أو أسس فإن ما بعد الحداثة تعيد للحدث حداثته وحيويته وتعيد ابتكاره واستثماره، فهي بذلك نقيض التأسيس أو تسير وُفق عملية تحويلية ينعدم فيها القرار الحاسم أو الرأي الفاصل أو الأساس الثابت.

والتأويل، الذي أصبح اليوم نموذج الثقافة المعاصرة كما لاحظ الإيطالي جياني ڤاتيمو أو الأميركي ريتشارد دورتي، هي استحالة التأسيس. إنه مجرد إضفاء للمعنى على الوقائع المتعاقبة أو الأحداث المتداخلة، التأويل هو إمكان في المعنى أو رؤية في العالم. فهو ليس فقط «نمط في المعرفة» كما أرادت له المدارس أو المذاهب التي تناولته بالدرس والتحليل وإنما أيضاً «نمط في الوجود» باعتباره تجربة إنسانية أو واقعة أنطولوجية أو إمكان دلالي. بهذا المعنى، يعقد التأويل روابط إمكانية مع الحدث لأنه قراءة متأنية فيما يطرأ من وقائع أو يستجد من أحداث أو ينتج من حقائق أو يتشكّل من خطابات، إنه زحزحة للتأسيس ومجاوزة للمأسسة. صحيح أن التأويل يوهم في مدلوله الاشتقاقي ببداهة الأول أو الرجوع الجنيالوجي نحو الأصل أو الأسّ، يبدو أنه لا يوجد واقعة جديدة أو حدثاً خارقاً يمكن اعتباره الأصل أو الأس وفي الوقت ذاته جامد أو ثابت. كل ما يستجدّ أو يطرأ على ساحة الوجود أو مساحة الوقائع هو إمكان وجودي لا ينفك عن حركته وحيويته ويستحيل، تحت وطأة القراءة أو التفسير أو التثبيت، إلى أنماط جامدة أو قواعد صارمة أو يتثبّت في الخطاب أو يتشرّع في السياسة والقانون أو يخضع للترميز والأقنمة في الثقافة والاجتماع. وإذا كان الحديث هو الأصل أو الأسّ فلا يوجد أصل ثابت تبنى على صروحه أنظمة السلوك والتدبير أو أنماط الخطاب والتعبير وإنما كل حدث هام وخلاّق يصنع وقائعه العملية أو أشكاله المعرفية ويستحيل إلى وظائف وتعبيرات أو أساليب وتدبيرات.

التأويل هو إمكان وجودي عكس التفسير الذي هو تنسيق بنيوي: فإذا كان الحدث يقتنص في قوالب اللغة ويترتّب بنيوياً ووظيفياً حسب منطق الشرح والتفسير، فإن التأويل يفتق نواة الحدث لتعبّر عن مكامنها ولا يستنفدها الخطاب كما لا تحتويها اللغة، التأويل هو إمكانية أن يعبّر الحدث عن طيّات وقائعه دون أن يستنفد مضامينه أو أشكال تعبيره وتجسيده. أما التفسير فهو حصر الحدث في قالب اللغة أو هيكل المؤسسة أو نسق السياسة أو صرح الثقافة. فالتفسير هو ذو بعد إبستيمولوجي - معرفي أما التأويل فهو طاقة حيوية وإمكان وجودي لا يحصر الحدث ولا يزعم القبض عليه أو سجنه واحتكاره وإنما يحرّره من أوهامه التأسيسية وأطيافه التأصيلية ليعبّر عما يختلج في طياته أو طبقاته من قوى وإمكانات أو من أشكال وكمونات. فليس غريباً أن يكون التأويل نموذج الثقافة المعاصرة في شكلها ما بعد الحداثي إلى جانب التفكيك، لأن ما بعد الحداثة هي صناعة للحدث وزحزحة للبداهات أو اختراق للكثافات ترى ما لم يكن بالإمكان رؤيته أو إدراكه في الحداثة من فرط التأسيسات المتوالية والطبقات المتلاحمة والطيات المركبة. فالحداثة تحجب أصلاً ما تزعم إيضاحه والكشف عنه، لأنها تحوّل الحدث إلى صروح في الفكر والسياسة والثقافة وتستعين بالتأسيس والتفسير قصد تثبيته وتنسيقه فتنسج حوله كوناً من الرموز أو شبكة من المقولات والخطابات تحجب أصالته وتخفي فرادته كما أنها تستتر حوله لتنتهكه وتحوّله إلى نقيضه أو تتمرّس وراءه لتتخذه آلة في النبذ والإقصاء أو إرادة في العنف والهيمنة. هكذا يساعدنا التأويل على فضح البداهات واختراق العتمات ومجاوزة العتبات لتبيان أنه وراء التأسيسات التاريخية في الذاكرة والوطن والقيمة والرؤية والخطاب.

ثمة إرادات تأويلية مارست حيويتها في التفكير والتعبير وتحوّلت بهذه التأسيسات المحايثة والتاريخية إلى ما ورائيات عقيمة ومغلقة جرى قولبتها ومتحفتها أو استحالت إلى رموز تقدّس أو أقانيم تبجّل. يتمتّع التأويل بطاقة علاجية بالمعنى الذي تحوّلت فيه تأسيساتنا التاريخية أو سياساتنا في الثقافة وإدارة الشأن العام إلى خطابات مشوّهة أو عاهات مزمنة تقتضي التشخيص والمعالجة، لأن هذه التأسيسات هي على غرار الطبقات التي تتركّب فوق بعضها

البعض ويستحيل إلى أبنية جامدة وصروح مغلقة. فلا يقع التأسيس إلاّ على ما تمّ اعتباره خطاباً في الحقيقة أو إرادة في إضفاء الشرعية. فليس غريباً أن تكون العلمانية مثلاً هي الوجه الآخر للعقل اللاهوتي بالمعنى الذي تحوّلت فيه قيم الأنوار من حرية وعدالة وتقدم وتنوير إلى شعارات تؤلّه أو أيقونات تقدّس، فلم تكن العلمانية «الانقلاب» بقدر ما كانت «المقلوب» وتأسّست على تربة هي نفسها التي تغذّت منها قيم العقل اللاهوتي أي تربية التقديس أو قاعدة التأصيل والتلبيس.

والحالة التي نحياها اليوم تتطلّب فضح هذه البداهات التي تمّ حجبها أو التمترس خلفها حيث التقى النقيض بنقيضه فيما هو يزعم الحلول محله باستبعاده واستئصاله وبرز في تاريخ الحقيقة زيف الثنائيات المتناحرة في الجلاء والمتواطئة في الخفاء. من هنا كان التأويل في الوقت ذاته الآلة الحفرية والقوة العلاجية في تبديد الأوهام أو فضح الإيهامات أو استئصال الأورام وفي تسليط الأضواء على المناطق المعتمة التي التحمت فيها الأضداد وانقلبت فيها الأدوار. فما لم تره الحداثة في حقل الرؤية نفسه، عمد التأويل في ثقافة ما بعد الحداثة إلى الكشف عن آثاره والتدليل على أطيافه.

نهاية الحداثة

التأويل في الثقافة الغربية المعاصرة

«لقد أصبحت الهيرمينوطيقا (التأويلية) اللغة الشائعة في ثقافتنا الغربية». بهذه العبارة يفتتح الفيلسوف الإيطالي جياني ڤاتيمو كتابه «فيما وراء التأويل» ويعلن أن الهيرمينوطيقا أصبحت اليوم «النموذج» بامتياز ويمكن، مجازياً، الحديث عن «نهاية النموذج» بصيرورة التأويل الفكرة أو الفلسفة التي اكتسحت اليوم الثقافة الغربية مثلما أصبحت مقولة «نهاية التاريخ» المعيار الحديث الدالّ على شيوع الديمقراطية الليبرالية بعد انهيار الإيديولوجيات والأنظمة الكليانية.

إذا كانت الحداثة في الثقافة الغربية تمثّل «نموذج النماذج» بدخول مفاهيم الحرية والتقدم والعدالة والأنوار حيّز التفكير والتدبير أو القراءة والممارسة، فإن نهاية الحداثة لا تبشّر بسقوط هذه القيم أو انتفائها وإنما الاحتكام إلى ممارسة فكرية تجسّدت في التأويل ومقاربة وجودية تجلّت في العدمية. التأويل هو لحظة الانتقال من الحداثة إلى العدمية لا بالمعنى الذي تصبح فيه هذه الأخيرة مجرد تيه وعماء وإنما بالمعنى الذي يتعذّر فيه «التأسيس» أو «التأصيل». وهذا ما لاحظه ڤاتيمو أو أيضاً ريشارد دورتي وميشال فوكو، هو أن الحداثة (بناءً على مدلولها الاشتقاقي) انبنت على مفاهيم القياس والأصل والأساس. فلا بد من قاعدة (سواء أكانت قيمة أخلاقية أو صيغة سياسية أو سلعة رمزية) تبنى على أساسها صروح الفكر أو النظر والسلوك والعمل. ويمكن القول إن الحداثة الغربية استمدّت مشروعيتها النظرية من دعامتين: الجذور الثقافية والمتمثّلة في النموذج الإغريقي والقيم الإبستيمولوجية والمتمثلة في النموذج العلمي، وفي كلتا الدعامتين يتراءى وجه «التأسيس» أو «التقعيد». فإذا كانت الفلسفة تمثّل أسمى معرفة في الثقافة الغربية كما لاحظ ريشارد دورتي والتي لا تزال تمثّل النموذج الثقافي في الفكر الغربي (القاري - الأوروبي على الأقل بحكم عزوف الفكر البراغماتي الأميركي عن السجالات الميتافيزيقية)، فلأن هذه المعرفة الامتيازية وجدت تأسيساً أو تنظيراً لها في الفضاء الثقافي للإغريق وتمّ تشييدها وُفق تصورات منهجية صارمة (مثل

المنطق الأرسطي) أو نماذج ميتافيزيقية ومانوية (مثل المعرفة اليقينية والمعرفة الظنية مع أفلاطون). تعرّضت هذه النماذج لمعاول التفكيك مع هايدغر قبل أن تصبح معاجم أو مصطلحات تعبّر عن سياقها الثقافي والسياسي وعن رؤية أو تصور في العالم (Weltanschauung) كما يقول ريتشارد دورتي.

أما الدعامة الأخرى التي تأسّست بموجبها الحداثة الغربية في النموذج العلمي الذي راح هو الآخر يبحث عن أسس أو قواعد تتمثّل في قوانين كونية أو أساليب في المطابقة بين الوصف والطبيعة أو بين المنطوق العلمي والعالم الخارجي. فإذا كانت الفلسفة قد وجدت أصولها النظرية في المنظومة الثقافية الإغريقية، فإن العلم وجد ركائزه المتينة في جملة النماذج العلمية منذ غاليلي وبيكون والتي تنحو كلها مسار الموضوعية وهاجس المطابقة. حسب دورتي وتوماس كوهن لا تهمّ المفاضلة بين العلم والفلسفة وأيهما نختار لأنهما يقومان كلاهما على بداهة التأسيس وضرورة التطابق والتطبيق. لكي يبقى العالم، كما لاحظ دورتي وغادامير، النموذج الراديكالي في الثقافة الغربية المعاصرة نظراً للثورات على مستوى «الأفكار والقيم والسلوكات التي حقّقها منذ بزوغ هذا النموذجُ في الوعي الغربي واكتساحه معظم الميادين والنشاطات أو الحياة الغربية في رمتها. الموضوعية والتطابق اللذان يتميّز بهما العلم دفعت العلوم الإنسانية مع فلهالم دلتاي ومدرسته إلى مسايرة نتائج العلم واتباع مناهجه وبرامجه وهو، في نظر فيلسوف مرموق مثل غادامير، خطأ فادح كان وراء عقم هذه العلوم التي راحت تبحث عن نماذج ومناهج خارج ذاتها وكلفتها بؤساً في التفكير والتنظير وضياعاً في الوقت والسبيل، كان ينبغي انتظار غادامير ودورتي لتقول الثقافة الغربية المعاصرة إن دلتاي ومدرسته ضلاّ الطريق وكانا وراء الفشل الذريع الذي مُنيت به العلوم الإنسانية، لأن سبيل هذه العلوم هو «الهيرمينوطيقا» وليس «الإبستيمولوجيا». والبحث الساذج عن قيم إبستيمولوجية أو علمية في العلوم الإنسانية لم يكلفها سوى تأخر فاحش مقارنة مع العلوم المسماة «الدقيقة» أو «الطبيعية». وهو ما دفع بغادامير وعلى منواله دورتي وڤاتيمو إلى الإقرار بالحقيقة التي تقول إن العلوم الإنسانية لا تبحث عن «شروط الإمكان» إبستيمولوجياً وإنما «تبدع الإمكان» تأويلياً بالاشتغال على الذات ونقدها أي ذات هذه العلوم

(الإنسانيات). هذه النتيجة أملت على فلاسفة ما بعد الحداثة قلب السؤال وتغيير المعادلة بحيث يتمّ توجيه الوعي أو الثقافة نحو ممارسة فكرية أو سياسية تخلو من هستيريا المطابقة أو البحث عن العلل القصوى أو التنقيب عن الأسس الأصلية تكتسب بموجبها هذه الثقافة علة وجودها أو مشروعية سلوكها. وهو ما دفع دورتي إلى الفصل الحادّ بين الهيرمينوطيقا والإبستيمولوجيا (أو التأويل والتفسير أو التحقيق والتنسيق)، لأن في التأويل هناك خاصية «التثوير» (علم ثوري بمفهوم توماس كوهن) وفي الإبستيمولوجيا يتبدّى مبدأ «التعمير» (علم سويّ أو عادي حسب المصطلح الكوهني نفسه). والفصل بين النموذج الإبستيمولوجي والنموذج التأويلي معناه الإقرار بالحقيقة التي تقول إن العلوم الإنسانية أو الهيرمينوطيقا ليست فقط «نمطاً في المعرفة» كما حاول دلتاي تبيانه ساجناً هذه العلوم في موضوعانية عقيمة وغير مجدية وإنما أيضاً «نمطاً من الوجود»، ليست فقط «المنهج» ولكن أيضاً «الحقيقة»، على أن تكون الدلالة الحقيقة هنا الخلق والابتكار وليس التماهي مع الذات أو المطابقة مع الواقعة الخارجية.

هذه الإزاحة الاستراتيجية من المنهج إلى الحقيقة (غادامير) أو من الإبستيمولوجيا إلى الهيرمينوطيقا (دورتي) أو من نمط المعرفة إلى نمط الوجود (فاتيمو) طبعت الثقافة الغربية المعاصرة في رمتها ودلّت على سؤال الحقيقة كطابع وجودي وليس كمنهج إبستيمولوجي. بتعبير آخر، أصبح سؤال الحقيقة في عصر الهيرمينوطيقا أو ما بعد الحداثة هو سؤال الإقامة داخل أقاليم هذه الحقيقة وليس التشبث الدوغمائي بأقانيمها ومُثلها. من هنا شدّد فاتيمو، في قراءته لنيتشه وهايدغر، على البعد «الطوبولوجي» للحقيقة أو الحقيقة بوصفها المسكن (هايدغر) أو المكان الوجودي للإقامة والترحال. وهو ليس مجرد مكان ما ورائي أو يوتوبي يتبدّى في الأحلام أو يتشكّل في الأوهام وإنما مكان واقعي لا ينفك عنه الإنسان ككائن تاريخي وذات متناهية. على غرار هايدغر، ظلّ غادامير متمسكاً بالمعنى الاشتقاقي لكلمة «الحقيقة» والذي يدلّ، في سياقه الإغريقيين على الكشف والإيضاح (Aletheia). لكن هذا الكشف ليس مجرد وضوح أو بداهة كما دلّت عليه الديكارتية أو تماهي ونزوع ماهوي كما نظرت له قصدية هسّيرل وإنما هو أسلوب

وجودي واختياري في إبداع الممكن والاشتغال على الذات أي الكشف عن آفاق جديدة تتيحها التجربة الإنسانية وليس الغوص في الأعماق المديدة على سبيل الاستبطان أو العرفان.

من هنا كان سبيل الهيرمينوطيقا كرؤية تأويلية (بمعنى غير تأسيسية وإنما استراتيجية أو انتقالية) هو «التناهي» كفاصل تاريخي وحدّ محايث وليس «التماهي» كتطابق أصلي أو بحث مفهوم عن العلل القصوى أو الغايات السامية. الحقيقة في ثقافة ما بعد الحداثة هي فعل تأويلي بالمعنى الذي تنفتح فيه على الإمكان ولا تنحو فيه إلى التأسيس ومعناه أن فعل التأسيس يمحو تعدّد الإمكان لأنه فعل الضرورة والمطابقة. أما الفعل التأويلي فهو حقيقة تاريخية وتجربة إنسانية يتبدّى في «صراع التأويلات» (بتعبير بول ريكور) واختلاف الأذواق والآفاق وتباين المذاهب أو المشارب أو المآرب. والحقيقة كفعل تأويلي تخلو من نزوع تأسيسي أو انبناء ماهوي وجدت منطلقها النظري مع نيتشه الذي اعتبر أنه لا وجود لوقائع وإنما فقط تأويلات. وهذا النزوع العدمي في مقولة نيتشه يعتبر الحقيقة جملة التأويلات والإرادات وليس صروح الوقائع وبداهة التأسيسات. لأن الوقائع تتطلب الوصف والقراءة ثم المحاكاة والتثبيت في الخطاب تبنى على قاعدتها أنماط الرؤية وأساليب التعبير، أما التأويلات فهي إرادات ونزوعات تدفع إلى الأمام طاقاتها التأويلية وتستبدل تأسيساتها باستراتيجيات متغيرة ومتحولة. هذا التصور اللاماهوي واللاواقعي للحقيقة وجد سبيله الراديكالي مع فوكو ودريدا وغادامير عندما تصبح تجربة الحقيقة هي تجربة الخطاب أو أنطولوجيا اللغة. ومعناه أن سؤال الحقيقة لا ينفك على أرضيته الألسنية أو موطنه اللغوي. إذا اختفى الإنسان في التصور الفوكوي فلأنه تمّ تعويضه (وتقويضه) باللسان. لكن فيما كان سؤال الحقيقة عند فلاسفة التحليل المعاصر وهو سؤال الصرامة المنطقية أو التنسيق الصوري أو المطابقة النظرية، يغدو مع فلاسفة ما بعد الحداثة هو مسألة الإمكان أو الابتكار أو التجربة. فاللغة، كما يرى غادامير، هي أوسع من أن تُختزل في إشارات منطقية أو إشارات ألسنية أو علامات اعتباطية. إنها قبل كل شيء فضاء التشكيل الرمزي والتصوير الخيالي أو أفق التعبير الوجودي والتدبير الذاتي. وفي سياق هذه

الأنطولوجيا اللغوية يمكن استشفاف أوجه المطابقة أو التنسيق أو مزاعم الصدق. إنه المنحى نفسه الذي سار وفقه ميشال فوكو عندما درس حفريات الخطاب ليلتفت إلى الوحدة الأولية والمتمثلة في «المنطوق» والتي تتشكّل في فضائها أساليب التصور المنطقي أو أنماط التركيب النحوي.

بهذا المعنى تصبح اللغة الفضاء الإمكاني الواسع الذي تختبر فيه الذات كموناتها الفكرية ومكبوتاتها الجوانية. فهي ليست مجرد تعبير عن شعور أو كشف لمتواري وإنما الأفق الواسع والرحب الذي ترتحل الذات في جغرافيته وتستقي منه أساليب تعبيراتها اللغوية وأشكال صياغاتها المجازية. بهذا المعنى تصبح تجربة اللغة عبارة عن بلاغة ومجاز ولا تنفصل بهذا المعنى عن لعبة التأويل وإمكان الاستعارة وتصبح بالتالي تجربة الحقيقة عبارة عن شبكة من التأويلات ونسيج من المجازات كما ذهب نيتشه في تدليله على مفهوم الحقيقة أي لا تنفك هذه الحقيقة عن تربتها اللغوية وتناهيها الخطابي ولا تنفصل عن نمط مفتوح وإمكاني من التعبيرات والخيالات التي لا تستنفد اللغة ولا تفي بالوصف الشامل والكامل للوجود.

سؤال الحداثة

بين إرادة المعرفة وحقيقة التأويل

لا شك أن الحداثة تشكّل اليوم الهاجس الفكري لدى معظم الحداثيين العرب الذين بادروا بالكتابة عنها سواء تعلّق الأمر بمقالات أو كتب أو ملتقيات فكرية. وهذا الكم الضخم من الكتابات التي تناولت الحداثة بالدرس والتحليل تعبّر فعلاً عن رغبة أهل الفكر والثقافة في إرساء الحداثة كمقولة فكرية أو ممارسة ثقافية أو فكرة سياسية ينفتح الفكر على منجزات العصر من نظم في التعبير أو أبنية في التفكير أو أشكال في الممارسة والتدبير. فما هي الحداثة مفهومياً؟ وهل بالإمكان مجاوزة الحداثة تاريخياً وكرونولوجياً؟ ننطلق من تعريف مؤقت للحداثة مفاده أن الحداثة هي ما يحدث على أرض الواقع من أحداث وتدبيرات أو ما يستجدّ في حقل التجربة الإنسانية من معطيات أو إمكانيات. فالحداثة بهذا المعنى هي «فلسفة الحدث» في محايثته وراهنيته. إلى هذا التحديد المفهومي والذي يظل علامة نعمل وُفقها في هذا المقال يضاف التحديد التاريخي أو الكرونولوجي للحداثة وهو الذي تبدّى مع عصر الأنوار وما رافقه من ثورات على مستوى الثروات والوقائع والأفكار والسلوكات. افتتاح عصر الحداثة كمعطى تاريخي أو زمني رافقه ظهور مقولات تعبّر عن روح العصر وتجلّت في قيم الحرية والتقدم والعقلانية والتنوير والديمقراطية وغيرها من المقولات والعناوين التي شكّلت لحمة سؤال الحداثة. وهذا السؤال تمحور في أنماط العقلنة والاستعمال الوجيه والحر للعقل بالمعنى الذي يصبح فيه الفرد سيد موقفه ومسؤول عن أفكاره وسلوكه بحيث لا دخل لسلطة مفارقة أو خارجة عن إرادته تدير حياته أو تسوّس سلوكه.

لقد شدّد إيمانويل كانط على الاستعمال الحر للعقل بحيث لا مجال لسلطة قاهرة آتية من خارج الفرد سوى تلك التي يشكّلها هذا الأخير في سبيل سياسة إرادته وسلوكه. هكذا اعتبرت الحداثة كموقف على ما يقرأ ميشال فوكو مفهوم الأنوار عند كانط. والموقف ليس مجرد فكرة يتّخذها الفرد عن ذاته أو إرادة يشكّلها حول واقعه ومحيطه وإنما إمكانية العقل في نسيج علاقة تثويرية وتأسيسية

مع فضائه الإنساني الرمزي وعلى النحو الذي يبسط في سلطته ويصبح النموذج والمعيار والآلة. فهي سلطة تطال كل الأوجه الممكنة لحياة الإنسان من تعبيرات وتدبيرات أو نظم وسلوكات. واعتبار الحداثة ما يطرأ من أحداث وما يتشكّل من نُظُم ووقائع وهو ضرب من الثورة على الأنماط السائدة والأعراف الراسخة قصد إزاحتها وقلبها أو تجديدها ومجاوزتها. فالحدث، عصب الحداثة، هو نمط العلاقة مع الحاضر وتشخيص اللحظة الراهنة كنشاط دؤوب وممارسة لا تنضب ولا تنتهي بتشييد الأنساق وبناء النظريات. فالسؤال الجوهري الذي شكّل لُحمة خطاب الحداثة في لحظة تشكّلها هو: ماذا يحدث الآن؟ ما هو هذا «الآن»: الذي نتحرّك عبره ونرى ونعبر في حقله؟ فهذا «الآن» هو بلا شك الحاضر الذي يخضع للفحص والتشخيص. فيسعى المثقف لدراسته وسبر أغواره، متمعناً في أحداثه وتفاصيله، مشتقاً منه أساليب في القراءة والتعبير أو أنماط في المقاربة والرؤية.

وبحكم أن المثقف ينتمي إلى اللحظة الراهنة التي يقرؤها ويحلّلها، فهو إذن الفاعل الاجتماعي والفكري وفي الوقت ذاته العنصر الذي يتركّب منه النسق الاجتماعي، بمعنى الذات التي تحلّل وتفكّك وتشخّص والموضوع الذي لا ينفك عن أساليب الفحص والتحليل. فهناك إذن علاقة «تباعد إبستيمولوجي» بين المثقف والحدث تتيح له فحص لحظته الراهنة وقراءتها في جوانبها النظرية والعملية أو الفكرية والسياسية وعلاقة «انتماء أنطولوجي» بحكم أن المثقف كذات قارئة هو أيضاً موضوع القراءة لأنه منخرط قلباً وقالباً في حاضره ولحظته الآنية. وهذا الحاضر لا يتخذ هويته فقط في شكل قومي أو جغرافي أو تراثي أو عرقي وإنما هو جملة الفاعلين الاجتماعيين الذين يركّبون ضميراً جمعياً عملياً يسمّيه ميشال فوكو «النحن» كإشارة إلى ذات جمعية ترتبط عضوياً ووظيفياً بلحظتها الراهنة وبحاضرها على سبيل الانتماء والانوجاد. فهذا «النحن» يعمل على أشكلة حاضره بحس نقدي وانتماء أنطولوجي. وأشكلة اللحظة الراهنة تمرّ عبر ممارسة النقد (نقد الذات) كنشاط دؤوب ومتواصل تجاه نمط الوجود التاريخي يؤطّره الوعي باللحظة الراهنة. فهذا النقد عبارة عن ممارسة وتجربة في الفكر أي امتهان للوظيفة النقدية وامتحان للذات الفردية والجمعية. فهو لا يبحث عن قوالب كونية أو أشكال صورية

أو قواعد مفارقة في تمحيص السلوك ومحاكمة الحاضر وإنما يمارس نشاطاً تاريخياً ومحايثاً عبر الأحداث التي تؤسس الأفراد ككائنات تاريخية لها علاقات متحوّلة مع لحظتها الراهنة وُفق ما يمكن معرفته وما يجب فعله وما يجوز رجاؤه تبعاً للشعار الكانطي. فهذا النقد المنخرط في الحدث يشكّل الذات أو النحن عبر أنطولوجيا الوجود التاريخي. فهو يتناول أشكال التفكير وأنماط التعبير وأوجه التدبير كأحداث تاريخية منخرطة في الزمان والمكان ويؤسس الذات في دائرة الاختلاف بإبداع أنماط جديدة من الفكر والعبارة والسلوك ومغادرة تربة المطابقة كنظام يُخضع الذات لمعايير الشمولية والتعالي، الأنطولوجيا التاريخية بوصفها حدثاً منبثقاً في الحاضر وتفكيراً متشكّلاً في اللحظة الراهنة تعبّر عن طابعها التأويلي وليس فقط عن نزوعها المعرفي - الإبستيمولوجي كما تبدّى عند كانط محاولة منه في إخضاع العقل إلى تجربة التناهي والحدّ الأنطولوجي.

في الأنطولوجيا التاريخية التي تحدّد سيرورة الذات يصبح التأويل تأملاً نقدياً في الحاضر أو إبداعاً جمالياً ووجودياً للإمكان. فهو لا يبحث فقط عن شروط الإمكان إبستيمولوجياً وإنما يفتق نواة الحدث في اللحظة الراهنة ليشتق منها إمكانات في الرؤية والتعبير وأساليب السلوك والتعمير. ففي مساحة الحدث لا يتعلق الأمر بتكبيل العقل أو محاكمته إبستيمولوجياً على الطريقة الكانطية وإنما وصف أشكال العقلانية وصراع التأويلات. فقد عمد كانط ولاحقوه إلى حصر الحداثة في بعدها المعرفي بكل ما يحمله هذا البعد من دلالات التحديث والتصنيع والثورة والتقويم التي تطال أوجه الحياة المدينية بقدر ما تهمّ القيم الجمالية والفنية والقضايا الأنطولوجية والمصيرية. هكذا ارتبطت الحداثة بمحتواها المعرفي كلحظة في التدليل والاستدلال أو القياس والبرهان بما يتيح بناء نموذج في السياسة أو منهج في المعرفة أو شكل في القيمة. فهي كتأسيس معرفي أو تأصيل قيمي تنحو صوب النسقية والمأسسة وكل ما له صيغة البناء والقياس وُفق معايير أو نماذج.

خلافاً لهاجس التأسيس، ينحو التأويل صوب قيمة تحويلية تعيد تركيب الأبنية الفكرية أو الأنظمة المعرفية وُفق ممارسة خطابية تدلي بدلوها في القيم الجمالية والمجازية للتجربة الإنسانية بوصفها حقلاً للترميز والتخييل أو فضاءً للتصوير

والتشكيل. في فضاء التأويل، يصبح البرهان أو الاستدلال عنصراً ضرورياً لكنه غير كافي وكفايته تكمن في المهارة الذاتية في استخدام الصورة والرمز أو توظيف اللغة والمجاز. طبعاً تنبني الحداثة على عاملين أساسيين: التاريخانية والعلموية أي النموذج التاريخي والنموذج العلمي في تمثُّل صرح الحداثة. لأن الحداثة كان لها علاقة وطيدة بالتاريخ بوصفها مرحلة حاسمة أو قطيعة تاريخية مع النظم السابقة والنماذج الكلاسيكية وعلاقة وثيقة بالمعرفة العلمية في اندفاعها الحماسي والواعي نحو التحديث والتصنيع وقراءة الطبيعة والحياة قراءة علمية ووضعية تنمّ عن نزوع صارم نحو الموضوعية والتجربة العلمية. وجدت الحداثة إذن، بمفهومها الكرونولوجي، ضالتها في الحقيقة التاريخية والمعرفة العلمية، لكن لم تتوقّع الحداثة أن تلد نظاماً سياسياً وقيمياً صارماً وقاسياً سيؤدّي إلى تقويضها أو الحدّ من سطوتها وسلطتها، لأن التاريخ والعلم تلاحما في أوج الحداثة في خلق أنظمة كليانية في مسرح التاريخ. استخدمت المعرفة العلمية (الكيمياء والبيولوجيا) كوسيلة في الهيمنة والتصفية كما هو حال الأنظمة الفاشية والعنصرية. وهذا التواطؤ التاريخي بين السياسة والعلم آل إلى حربين عالميتين في القرن العشرين دفعت البشرية ثمنه دماً ودماراً ووحشية. وتواقت هذا السقوط مع بروز فلسفات في العدمية والتشاؤم اكتملت صيغتها الفلسفية والأدبية مع جان بول سارتر وألبير كامو وإيميل سيورون وصامويل بيكيت وأجين يونيسكو والسوريالية مع أندري بروتون. لكن هذا الانحدار نحو العوالم السفلى أصبح منعطفاً حاسماً حاول بور ريكور وهانس غادامير وجاك دريدا وريتشارد دورتي توجيهه نحو نوع من التأسيس الشاعري الذي يخلو من بؤس التاريخانية وعقم العلموية. إنه مجرد تأسيس مجازي يعتمد على الإزاحة المستمرة والتقليب المتواصل للتربة اللغوية والخطابية. هذا المنعطف الحاسم الذي أعاد للحداثة حدثها الخلاّق وفرادتها الأنطولوجية هو التأويل كعالم لغوي أو فضاء مجازي تجوبه الذات على سبيل التشكيل والتخييل. إنه، بتعبير جياني قاتيمو، «أنساق مجازية جديدة» تتشكّل في أفق التجربة الإنسانية.

إن التأويل هو نسق مجازي يجمع بين التدليل والتخييل أو الاستدلال والخيال أو البرهان والبيان أو المنطق واللغة أو العبارة والمجاز. إنه الفسحة المجازية والإمكانية

التي تتيح للذات تنسيق عوالمها أو تجميع علاماتها وُفق ممارسة شاعرية وخطابية. فالذات لا تتحكّم هنا في عالمها الخيالي أو فضائها الرمزي على سبيل البرهنة والقبض أو التطبيق والتطابق وإنما تقيم في هذه العوالم والفضاءات على سبيل الانتماء والانوجاد. وهذا الانتماء الوجودي لا تعبّر عنه الذات في صياغات منطقية أو تعبيرات نسقية وبرهانية بقدر ما تكشف عنه من أشكال مجازية أو تركيبات شاعرية.

إن التأويل، كنتيجة للحداثة جاء ليكشف عن قيمتها المجازية والوجودية وبعدما استبدّت بها أوهام التاريخانية وأحلام العلموية، هو في حدّ ذاته «تجربة تأويلية» أو إمكان مجازي، فلا يشكّل نموذجاً علموياً لهيمنة معرفية أو سلطة فكرية بقدر ما يؤسس فسحة وجودية أو ممارسة ذاتية في التأمل والتخيل. إذا كان فوكو قد أزاح التاريخ بإقحام الأنطولوجيا كتعبير راهني ومعايشة حاضرة، أملنا هو إزاحة الحداثة باقتحام الهيرمينوطيقا أو التأويل كلحظة وجودية ومعرفية تعيد للحداثة وجهها الراهني والمحايث بالمعنى الأنطولوجي. «الحداثة التأويلية» هي استجابتنا الفكرية والشاعرية لـ «الأنطولوجيا التاريخية» كما أرادها فوكو للحظة الراهنة. الحداثة التأويلية، من منظورنا، هي إبداع الإمكان وتأسيس الحدث بابتكاره وتشكيله يتيح لنا أن نتغيّر عما نحن عليه بالتماس آفاق واسعة وفضاءات شاسعة هي تجارب أو ممارسات لها منطقها وسياقها في تقويم السياسة أو تأسيس المعرفة أو تشكيل القيمة. فلا يتعلق الأمر فقط بتأويل الحداثة بغية استخلاص القيم العقلانية أو الإبستيمولوجية أو النقدية التي تنطوي عليها أطرها الفكرية والثقافية والعلمية التي أتاحت تغيير نُظم في الحُكم أو أساليب في السلوك أو أنماط في الرؤية. لا شك أن تأويل الحداثة أمر كامن في طبيعة العقلانية النقدية التي اتخذت من العقل والنظر الوسيلة والغاية في تفكيك الأنظمة الكلاسيكية أو مجاوزة الأطِر الأسطورية والمفارقة التي تغذّت منها العصور السابقة على فتوحات الحداثة. لكن وقعت الحداثة في أسر أسطورة أخرى لا تقلّ سذاجة وخطورة من سلطة العقل اللاهوتي والأسطوري وتتمثل هذه الأسطورة في الغائية التاريخية والصرامة العلموية.

الحداثة التأويلية هي انقلاب على هذه الغائيات والعلمويات بإقحام أسلوب الخطابة ومنطق المجاز دون الوقوع في شراك الثنائيات الزائفة. إنها حداثة تتجاوز

ذاتها وإطارها التاريخاني والعلموي بلعبة التأويل كخطابة ومجاز أو إمكان وتجاوز. فالحداثة تنحو صوب التأسيس والتثبيت والتأويل هو ممارسة نقدية أو قراءة مجازية تعمل على إزاحة هذا التأسيس الفج وهذا النزوع في الانغلاق والتصلب. الحداثة التأويلية هي العمل الفكري أو الممارسة الخطابية التي تقارب بين انتمائنا لتاريخنا وتراثنا ومسافتنا النقدية تجاه هذا الانتماء، أي أمل وعمل أو انوجاد وانتقاد أو انتماء وتجاوز.

في الحداثة التأويلية

إشكالات الحقيقة والحداثة والمثقف

لا مُراء أن الساحة الفكرية في الجزائر تعرف اليوم قراءة نوعية ومراجعات في التاريخ والذاكرة والقيمة والحداثة كما تدلّ على ذلك إسهامات عبد الوهاب معوشي وبشير مفتي ونصيرة محمدي واحميدة عياشي ومحمد بن مزيان وخيرة مكاوي وغيرهم ممن يصعب حصرهم في هذا المقال. فهي إسهامات تنمّ عن نفور من الأنماط المقولبة والبائسة التي ورثناها عن السابقين وعن طموح في دفع حركة الإثراء والتثوير إلى الأمام صوب آفاق واسعة وإمكانات واعدة. لا يجدر بي في هذا المقال الحديث عن الأصدقاء في الفكر (في الجزائر) الذين أقرأ لهم وأقدّر مساعيهم وجهودهم في تجديد ساحة الثقافة ومساحة الفكر وإنما سينصب اهتمامي على رؤيتي الخاصة في سؤال الحقيقة والحداثة والمثقف. ولا عجب في ذلك لأن الكتابة سواء أكانت نمطية أو استراتيجية أو تعليمية - تلقينية أو تهكمية - فنية لا تنفك عن بيوغرافيا صاحبها كذات منتجة لأفكار وتراودها الهواجس والإشكالات أو تستبدّ بها الأحلام والأوهام أو تقودها المسبقات والأحكام. فكل ما نكتبه هو الوجه الذاتي الذي نراه في الأشياء التي نتطرّق إليها على سبيل الفحص والتحليل أو التشخيص والتأويل. من هنا كانت هذه السطور هي الوجه الذاتي، الأليف والغريب، الذي ألتمسه في الموضوعات الفكرية التي اخترتها في هذا السياق وهي الحقيقة والحداثة والمثقف.

لديّ قناعة معرفية بأن ما نتحدّث عنه كمفاهيم أو ما نقاربه كوقائع أو ما نعتبره كحقائق هو في الغالب «الاسم» الذي نضيفه على تصوراتنا أو إدراكاتنا للعلاقات التي نقيمها مع ما نحياه ونتمثّله أو نتخيّله ونفعله. فلا يتعلق الأمر بنزعة اسمية بائسة، لكن الاسم الذي نضيفه على مفهوم أو واقعة لا ينفك عن القالب اللغوي الذي يتجسّد فيه أو الصورة المجازية أو الخطابية التي يتشكّل فيها. فالحقيقة هي الاسم الذي نطلقه على علاقاتنا بوجودنا المتعدد أو المتكوثر أو المتبعثر وتنمّ عن نمط تعبيرنا لهذا الوجود والأساليب اللغوية التي يتشكّل فيها أو الأشكال الخيالية

التي يتركّب فيها. لم تعد الحقيقة البحث الحثيث أو المفهوم عن أوجه المطابقة أو التماهي بين الشيء واسمه والواقعة ورسمها وإنما العلاقة «التواجدية» بالوجود بالمعنى الذي يصبح فيه انخراطنا في الوجود ليس فقط نتاج العقل والتعقل وإنما أيضاً الفعل والتواصل أو الحوار والتفاعل أو الوجود والتواجد. فالحقيقة ليست وليدة مصانع اللوغوس في البحث المغامراتي عن التطابقات والتطبيقات وإنما ما نبدعه من ترميزات أو ما نبتكره من خيالات أو ما نشكّله من أنماط الرؤية وأساليب التعبير وأشكال التدبير. الحقيقة هي ما نسكنه من أقاليم فكرية ومواطن لغوية وما يسكننا من هواجس وجودية وسؤالات مصيرية. إنها دوماً العلاقة التي نقيمها مع ذواتنا على سبيل الاشتغال وإعادة الابتكار. فهي ليست ما هو خارج عنا من عوالم أو فضاءات تقتضي التماهي والمناسبة وإنما ما بداخلنا من رموز وجودية وشبكات خيالية. لكنها ليست أيضاً الأعماق الذاتوية في مقابل الآفاق اللغوية والأشكال العملية. الحقيقة هي الأمل والعمل إذا جاز لنا استعارة التعبير البراغماتي للفيلسوف الأميركي ريتشارد دروتي. إنها العلاقة الحيوية والخلّاقة التي نقيمها مع ذواتنا ككائنات تاريخية لا تنفك عن ممارساتها العملية أو سلوكها الفعلي والتواصلي. وإذا كانت الحقيقة هي، في الواقع، فعل تواصلي أو أسلوب حواري، فالحداثة، كما أفهمها، تتخذ هذه الصيغة البراغماتية في الحوار والتواصل وتتأسّس بالتالي على دواعي العقل ودوافع التعقل. فهي تقيم علاقة «ثابتة» و«تأسيسية» بالعقل والحرية والتقدم والعدالة، أما ما بعد الحداثة فإنها تشكل علاقة «انتقالية» و«تحويلية» (التحويلية هي العنوان الفلسفي لفكر الفيلسوف العربي علي حرب) بهذه المفاهيم وترتقي بها إلى إعادة الابتكار والتثوير أو الإبداع والتطوير. فهي أساليب أو ممارسات لا تنفك عن المساءلة والمراجعة في سياقها ما بعد الحداثة، أما الحداثة هي أساساً لحظة القياس والتأسيس أو البناء والتأصيل، طبعاً لا تنفصل الحداثة في سياقها التكويني والتاريخي عن النقد كتأزيم وتقويم أو مساءلة وأشكلة، ولكنها تتميّز بعنوانها البارز وهو هاجس «التأسيس» أو البحث عن علة أولى أو أصل مفقود تؤسس على قاعدته صروحها النظرية والعملية وتتخذ منه المعيار في إضفاء المشروعية أو تمتين السلطة.

ما بعد الحداثة هي استحالة التأسيس أو فن الانتقال من النموذج العلمي والقاعدي إلى النموذج التأويلي بالمعنى الذي يصبح فيه الوجود الإنساني شبكة من التأويلات والإرادات وليس تركيبياً من الوقائع والأحدث. هل بإمكاننا الحديث عن «حداثة» ذاتية (جزائرية) تعبّر عن رؤيتنا في الوجود؟ أراهن، في الواقع، على حداثة تأويلية بالمعنى الذي يصبح فيه رأسمالنا الرمزي من تراثات ونصوص ومعتقدات محلاً للتأويل والتحويل أو مادة لإعادة القراءة والتحليل. فلا نعمل من أجل التأسيس والتثبيت وإنما نقرأ من أجل إعادة التثوير والتثمين. وإذا جاز الحديث عن تأسيس حداثي فهو، من منظوري، تأسيسات محلية أو إقليمية لا تنغلق في نموذج ولا تتوقف عند صرح. إنها مجرد تجارب في الرؤية والتعبير أو إرادات في التدبير والتقدير تتخذ أشكالاً لغوية ومجازية أو قوالب مؤسساتية وخطابية دائمة النقد والإزاحة أو التمحيص والمجاوزة. أراهن في هذا السياق على حداثة تأويلية تطال الثقافة والفكر والسياسة بالمعنى الذي يصبح فيه التأويل ليس القراءة الاعتباطية أو الميولات التطابقية أو النزوات الذاتوية وإنما تفكير عملي أو ممارسة فكرية في مقاربة مادة التراث أو أشياء النص التي تشكّل وعينا أو رؤيتنا أو إدراكنا لوجودنا في رمته. وهذا التفكير العملي من شأنه أن يحرّك الطبقات الجامدة والمتصلبة المؤسسة لصروحنا النظرية والفكرية ويدفعها نحو الاشتغال الذاتي بنقدها ومجاوزتها. والممارسة الفكرية كمقاربة عملية من شأنها أن تجعل من الجهد الفكري المجرّد واقعة عملية أو فعل تواصلي وتداولي وتردم الفجوة الاعتباطية التي شكّلتها ثقافتنا بين البعد الفكري المجرّد والمساحة العملية البراغماتية.

بهذا المعنى لا يصبح المثقف أو المنتج في حقول الفكر والثقافة والسياسة عقلاً فعّالاً ذا هالة مقدّسة أو هيبة تبجيلية وإنما مجرد مبدع يمارس حيويته الفكرية أو إنتاجه الرمزي والمعرفي في قراءة واقعه ومقاربة سؤالاته. يعي المثقف بتناهيه الذاتي والفكري ويقحم أفكاره وتجاربه في سياق لعبة معرفية يعقد بموجبها علاقات تواصلية أو روابط حوارية يمتحن بها ابتكاراته ويتيقّن بأن ما يكتبه أو ما يقرؤه ويفهمه هو مجرد إمكان تأويلي وليس الحقيقة الثابتة (بالمعنى الماهوي والتطابقي). فلعل هذا الإمكان الفكري الذي يبتكره المثقف يخفّف من سلطته

الفكرية أو شهوته في النفوذ والهيمنة ويعتبر عمله الفكري مجرد جهد معرفي لا ينفك عن حقيقته التأويلية وغائيته التحويلية. بهذا المعنى كان لنا مفهوم «المثقف المتناهي» وهو الذي يعي تناهيه الإمكاني وحدوده المعرفية. وهذا التناهي ليس عجزاً فكرياً في مقاربة الوقائع أو بؤساً في العدة المعرفية وإنما القناعة بأن كل ما يبتكره المثقف من آليات القراءة أو صيغ التأويل إنما هي تجارب عملية وقراءات نوعية ومختلفة. فهي ليست مزاعم في قول الحقيقة أو نوازع في بسط الهيمنة وإنما تأملات نقدية ومقاربات عملية تطال المفاهيم والوقائع أو التجارب والمؤسسات.

الحداثة وما بعد الحداثة

تفكيك المقولات ومعالجة المشكلات

المعنى الذي أضفيناه على الحداثة بوصفها «فلسفة الحدث» هو ذاكرة الحدث في التعامل مع إرثه التاريخي وذخيرته الرمزية وراهنية الحدث في ابتكار أساليب سلوكه وأنماط رؤيته ووجوده نختصر الحداثة إذن في الحدث لتصبح، من وجهة نظرنا، ما بعد الحداثة هي «ما بعد الحدث» أو فيما وراء الحدث بالمعنى الذي يصبح فيه التأويل شبكة علاقتنا بالحاضر وبالذات يتجاوز الحدث أو الواقعية في طابعها التأسيسي والتأصيلي. فالحدث في منطق الحداثة هو عفوية الزمن والسلوك والخطاب تحتويها المقولات وترتّبها الأرشيفات وتنسّقها المؤسسات. فهي عفوية تخضع للترتيب والتصنيف والعزل أو إمكان يتمّ لفّه وضمّه في الضرورة ويستجيب هكذا لأهداف تأسيسية أو غايات محكمة تشكّله في نسق أو ترتّبه في خطاب ليغدو عملاً سياسياً أو حكماً أخلاقياً أو قيمة رمزية أو بعداً معرفياً.

فهذا السيلان الدائم الذي يميّز المجتمع في سلوكاته وخطاباته أو في سؤالاته وترميزاته يتمّ إذن احتكاره أو الاحتفاظ به أو أرشفته، فهو حدث مائع ومتموّج على غرار الخطاب أو السلوك فيتمّ سجنه في قوالب أو أرشفته في لغات ورموز قصد بناء معرفة بالواقع أو تهيئة سياسة عملية تأخذ في الحسبان منطق التحول وأسلوب الارتقاء والتشكل. فهذه العمليات العفوية أو التركيبات المتوالية في السلوك والخطاب والرؤية تشكّل كلها مادة أولية يعاد على إثرها تشكيل أنماط في السياسة والاجتماع أو أساليب في الحكم والتشريع أو مقولات في القراءة والمعرفة.

فليس هناك تثبيت نهائي ومغلق للحدث، وإنما هناك «تنويع» مستمر و«تفريع» متواصل يجعل من الحدث والإمكان والضرورة أو القبلي الواقعي في الصناعة والتأسيس والهيكل المشكّل في البناء والتركيب. ولعل أنماط العقلنة والعلمنة والمأسسة التي شملت عصر الأنوار إلى يومنا هذا تعبّر في الحقيقة عن هذا النزوع في الاحتفاظ بالحدث كضرورة تاريخية أو مبتغى سياسي أو غائية معرفية ولكنها،

في الوقت نفسه، تحافظ على إمكانه وسيلانه ليبقى حدثاً مفتوحاً ومرناً عبّرت عنه مقولة يورغن هابرماس «الحداثة مشروع غير مكتمل».

فليس هناك اكتمال أو انغلاق وإلاّ ستغدو الحداثة على غرار ما تستعبده بالذات وأعني العقل الصنمي في أشكاله اللاهوتية والسياسية. هناك دوماً فسحة ممكنة أو فراغ ضروري تحتفظ به الحداثة في سياستها للحدث أو في مقاربتها للواقعة. فهي تنطوي بذلك على النقيض بحكم نزوعها التأسيسي والتأصيلي وبحكم انعطافها نحو اللااكتمال أو نحو بحث دائم ومتواصل عن أنماط جديدة في الحكم والسلوك أو أشكال فريدة في الخطاب والتعقل: أي أنها تؤسس وتركب من أجل اللاتأسيس أو من أجل التأسيس غير المكتمل. هكذا يخترق الحدث الكثافات والطبقات التي تنسجها الحداثة حوله ويجعلها في اختلاف مع ذاتها لتبحث ليس فقط عن التأسيسات والتركيبات وإنما أيضاً التنويعات والتشكيلات.

بهذا المعنى تهيئ الحداثة الأمر الذي يرسم لها الحدود الضمنية أو يجعلها أمام تناهيها الخاص وهو «ما بعد الحداثة». ما بعد الحداثة ليست نفياً للحداثة أو اختزالاً وإلغاءً لأنماطها في العقلنة والعلمنة أو أنظمتها في التأسيس والتأصيل وإنما هي الغريب الكامن في طبيعتها عملت الحداثة على اختزاله وإخفائه حفاظاً على أشكال التناسق والتركيب أو دفاعاً عن مكتسبات التنوير والتثوير: «ما بعد الحداثة هي تأويلية أكثر منها تأسيسية بالمعنى الذي يصبح فيه التأويل إمكاناً من المعنى وإضفاءً للدلالة يعنى بتقلبات الحدث قبل صيرورته قوالب أو هياكل».

التأويل هو إمكان وجودي أو عمل فكري ينوب الحدث ويمحوه مثلما تنوب العلامة عن الشيء وتمحوه. فهو لا يمحو الحدث بالمعنى الذي ينفيه أو يستعبده ويعدمه وإنما يستنبطه أو يحتويه أو يتجاوزه. التأويل هو «ما بعد الحدث» أو ما وراء الحدث بالمعنى الذي تنتفي فيه الوقائع لنتحدّث عن تأويلات لامتناهية ومفتوحة.

وهي فكرة نيتشوية حبّذها نيتشه في تدليله على الفكر العدمي: ليس ثمة وقائع وإنما فقط تأويلات. وهذا ليس ضرباً من العدمية السلبية كما يتأوّل المقولة من

يحتكم إلى العقل الوضعي أو البرهان الإبستيمولوجي. فالتأويل ينوب الحدث أو الواقعة ليصبح مجرد خطاب عن واقع يصعب القبض عليه أو وصفه في ماهيته. أو بالأحرى، يصبح التأويل خطابة أو مجاز يصف الوقائع كجملة رموز للقراءة أو علامات للتحليل أو نصوص للمقاربة.

هكذا يتمثّل الحدث كشبكة مجازية أو علامة بيانية أو ظاهرة خطابية حبلى بالرمز والقيمة والمعنى، فلا تستنفدها اللغة ولا يحصيها الخطاب، هي إمكان دلالي مفتوح ولانهائي يمكن أرشفتها أو تصنيفها أو تنسيقها.

لكنها ترتدّ هكذا إلى مجرد أساس تُبنى على قاعدته صروح الفكر والنظر أو الأنظمة في السلوك والحكم كما هو الحال في الحداثة. أما ما بعد الحداثة فإنها تؤوّل الحدث ليرتدّ إلى خطابة أو مجاز يكتنفه التنوع والتبعثر أو التشعب والتكوثر. «ما بعد الحدث» هو إمكانية الانفتاح على واقع فوقي بتعبير جون بودريار، واقع مجازي يضاهي الواقع الفعلي ويوجّهه لأنه جملة شارات وعلامات أو جداول وإشارات تختزل الواقع إلى مُنمنمات مصغّرة وتعمل على سياسته وإدارته وُفق هذه الشبكة الفائقة من حواسيب وحسابات أو آلات اصطناعية أو شبكات مراقبة أو عدسات عاكسة. فهذا الواقع الفوقي هو «الحدث البعدي» أو الحدث المؤوّل أي الحدث بوصفه تأويلاً أو مجازاً أو علامة أو إشارة، فكل مراقبة للواقع تمرّ عبر مقاربة الواقع الفوقي بوصفه شبكة معقدة من الرموز والعلامات أو كوناً محكماً من العمليات والوظائف.

لأن هذا الواقع الفوقي هو مجرد واقع فعلي مستبطن في علامته أو مكتنز في رمزيته وكل عملية تحليل أو تحويل لا تمس الواقع الفعلي كمتخيّل أو تمثّل أو إرادة كما هو حال الحداثة وما قبلها وإنما نصنع هذا الواقع كقيمة رمزية أو إشارة عددية أو علامة إلكترونية كما يشهد على ذلك القاموس التقني والعلمي للعولمة الراهنة. وباعتبار التأويل «ترجمة» فإن ما بعد الحداثة تترجم الحداثة إلى رموز وأيقونات أو صور وعلامات تشغل موقعه أو تنويه لتكتسي في فضاء الحداثة البعدية طابعاً مجازياً أو بلاغياً. فكل واقعة أو حدث في ثقافة ما بعد الحداثة هو مجاز بامتياز.

فهذه الثقافة تؤوّل الحدث أي تترجمه وتضفي عليه طبائع البلاغة وصيغ المجاز بينما الحداثة في التصور الكلاسيكي فإنها تضفي الطابع الوقائعي على الخطابات والمجازات والعلامات. فكل علامة أو رمز أو خطاب هو واقعة تستدعي الوصف والتحليل ثم الجدولة والتصنيف قصد بناء صروح في المعرفة والسلطة أو نماذج في التعبير والتدبير.

يغدو الحدث في ثقافة ما بعد الحداثة عبارة عن خطابة ذكية أو لغة مرنة ومفتوحة. ربما هي عملية «نصنصة» الواقع ليضحي مجرد عبارات للحكاية أو علامات للنيابة، فينتفي في ماديته وشيئيته ليضحى مجرد «لغة» تنبئ عن مجازها وتكشف عن بيانها. إننا، إذا جاز القول، سوفسطائيو العصور الراهنة، لكن المسألة ليست في هذه الدرجة من السهولة والبساطة، لأن الواقع ليس مجرد أحداث صامتة أو وقائع جافة وفجّة، بل هو سيلان دائم وديمومي ينخرط في الزمان ويتوزّع في البيان، هو أسماء ومسميات لا تنفك عن مجازها وطريقة حكايتها أو محاكاتها. قبل أن نكون سوفسطائيين على سبيل الأدلجة، فنحن كائنات لغوية على سبيل الأنطلجة بمعنى أننا، من وجهة نظر أنطولوجية أو وجودية، كائنات تسكن اللغة، تجوب فضاءها وتتموقع في مساحتها. فكل شيء رهين الحرف، يتقمّص في أشكاله أو يتسربل بأنسجته. فليس الواقع شيئاً دون لغة تصفه أو خطاب ينسقه أو علامة تنعته. لكن ينبغي الاتفاق حول معنى اللغة في هذا السياق، لأنه على غرار غادامير، لسنا نرى في اللغة مجرد علامات اعتباطية أو إشارات وضعية بينها علاقات ثابتة ويمكن توظيفها وُفق معايير صارمة وآليات محكمة قصد بناء أنساق في الدلالة أو أنماط في البرهنة. هذه اللغة المعيارية والنسقية هي المفتاح الضروري في الحداثة قصد فتح خزائن الفكر ومفاتن الواقع.

لكننا، في ثقافة ما بعد الحداثة، نتطلّع إلى لغة أنطولوجية هي أشكال ممكنة وعوالم مفتوحة أو آفاق لانهائية يجوبها الوعي على سبيل العبور والتعبير أو الجواز والمجاز. إنها فسحة إمكانية ووجودية تختبر فيها الذات أساليب نطقها وفنون خطابها وهي فسحة واسعة يتعذّر حصرها في منطق وضعي أو يصعب اختزالها في نسق ألسني. اللغة هي فوّارة المعنى لا تستنفد معنى ما تقوله، لأن هناك دوماً إرادة

في تشكيل العبارة تعبّر عن واقع أو حال أو ظرف. فاللغة هي أوسع من أن تختزل إلى مجرد أنساق في التعبير أو أبنية في الخطاب كما يلاحظ غادامير. فهي لا تخضع لمنطق نسقي وإلاّ اكتملت بنيتها وقالت كل ما تريد قوله، وهو المستحيل عينه. لا يمكن للغة أن تستنفد مقالها لأنها سيلان دائم تمنح باستمرار الأداة والشكل في التعبير والتفكير. إنها تشترط الآليات والنماذج في فنون القول، لكنها لا تنحبس في جداريات النسق المغلق. من هنا نفهم لماذا اعتبر غادامير أن «الوجود الجدير بالفهم هو (الـ) لغة». هذه العبارات حيّرت جياني ڤاتيمو وأشكلت على هابرماس بقدر ما أتاحت تأويلات ومقاربات متنوعة. لهذا السبب نكتب صيغة (الـ) لغة.

مفاد هذا الكلام أن الوجود الذي يمكن فهمه وإدراكه هو «لغة»، لأن الوجود في رمته لا ينفك عن لغويته، فهو لغة بامتياز، كما يقول ابن عربي «إن الوجود حرف أنت معناه» فالوجود هو شبكة لغوية ومجازية ولا يمكن مقاربته إلاّ عبر بطانته الخطابية التي تعبّر عنه وتدلّ عليه. والوجود الجدير بفهمه هو «اللغة»، فاللغة هي وجود بامتياز أو كينونة وجودية تتيح للذات التعبير عن أحوالها ووقائعها أو صوغ عباراتها وخيالاتها. بهذا المعنى تنفلت اللغة من الضرورات المعيارية التي تعمد إلى سجنها في أنساق ألسنية أو علامات اعتباطية. العلاقة الاستلزامية بين اللغة والوجود تجعل من الواقع أو الحدث مجرد مجاز أو خطابة كما يذهب أعلام الحداثة البعدية أمثال بودريار ودريدا وريتشارد دورتي. فكل شيء معطى للوصف والكتابة والاسترسال اللانهائي نحو التأويل والقراءة، لأن اللغة كحدث وجودي والحدث كلغة مجازية يستعصيان على الانغلاق أو الاكتمال.

فهناك دوماً إرادة جوّانية، لغوية في محتواها وشكلها، لا تستنفد منطوقها الداخلي أو همسها المتواري، تعمل على تشكيل الخطابات وتوليد الدلالات ثم تأتي اللغة المعيارية من نحو ومنطق لتنسق العلامات وتمتحن المصداقية بين الصحة والخطأ.

بناءً على مقولة غادامير، يتأرجح الوجود بين نكرة (لغة) ومعرفة (اللغة). فهو لغة رمزية أو قيمة أنطولوجية أو شبكة مجازية تستدعي القراءة والتأويل وتمنح للذات

أشكال تعبيراتها ومنطوقاتها وأنماط تصوراتها وأفعالها. والوجود هو أيضاً اللغة في محتوياتها الرمزية والإشارية تصف الوقائع بقدر ما تعيد صناعتها وتشكيلها وتجعل من الأحداث ليس فقط أزمنة في سيلانها أو أفعال وسلوكات في حركاتها ومآربها وإنما أيضاً «مجازات» أو «خطابات» لها وقائعيتها وتجعل من الأحداث لغات أو إشارات يمكن مقاربتها على سبيل التحليل والتأويل، فالحدث يتضاعف في العلامة التي تنوبه وتحلّ محله، لأن العلامة بقدر ما تعبّر عن «حدث»، فهي تعبّر عن أحداثها اللغوية ووقائعها الرمزية. فهي حدث وقائعي التحم بجسدها وحدث مجازي هو هذا الحدث الوقائعي في صيغته الرمزية أو الخطابية. فلا يمكن مقاربته سوى في هذا الشكل البلاغي، بمعنى أن التحليل أو القراءة لا تهدف الحدث في شيئيته وماديته وإنما تصبو إلى معالجته في مجازيته أو حقيقته البلاغية والخطابية. بهذا المعنى أصبح التأويل في ثقافة ما بعد الحداثة المفتاح العالمي أو الكوني في فتح خزائن الفكر المعاصر من سياسة وثقافة وتربية وفن واجتماع وفلسفة وأدب واقتصاد، لأن الوقائع أو الأحداث لا تتبدّى في حقيقتها المفارقة كجملة نماذج أو مُثل تستدعي التماهي والمماهاة أو التطبيق والتطابق وإنما تتراءى في حقيقتها الخطابية والمجازية كجملة سلوكات وعلامات أو أساليب ومجازات أو لغات وإشارات تتيح عمليات القراءة الواعية والمثمرة.

إذا كانت الحداثة تتعامل مثلاً مع مقولات التقدم والحرية والديمقراطية والعدالة كجملة برامج للتطبيق أو نماذج للمطابقة، فإن ما بعد الحداثة تقرأ في هذه المقولات إمكانات للاشتقاق أو أساليب للإبداع وإعادة الابتكار. فليست الحرية أن نسير وُفق نموذج أو معيار لنضمن به حريتنا (والتجارب التاريخية برهنت أن النماذج استبدادية الطبائع لأنها تحاصر الحريات فيما هي تستدرجها لممارسة حريتها وتحرّرها) وإنما أن نقرأ في مقولة الحرية مجازات وتعبيرات تغني التجربة الإنسانية في مقاربتها لحريتها من كل الوجوه والمداخل وعلاقة هذه الحرية بأضدادها مثل السلب والقمع والاضطهاد والمقولات المجاورة لها أو المتداخلة معها مثل السلطة والثورة والتمرد. فالحرية كحدث في سياق الحداثة، هي أيضاً ما وراء الحدث في ما بعد الحداثة أي أنها بلاغة أو مجاز تتيح القراءة المتنوعة والمتشعبة تقرأ فيها

ما لم يكن بالإمكان قراءته أو الوقوف عليه قصد استثمارها وإعادة ابتكارها. ليس التقدم أيضاً ذلك الأفق البعيد أمامنا الذي يقتضي بلوغه أو النموذج الخالص وراءنا الذي ينبغي احتذاؤه. كما تمثلت الحداثة مقولة التقدم وإنما ما نبتكره من تجارب وممارسات حُبلى بدلالات الأمل والعمل والسلوك العملي والبراغماتي تتيح لنا صوغ أشكال ملموسة من التقدم والصناعة والابتكار بقدر ما نتعامل مع هذه المقولات كجملة ثروات للتداول والتصريف وشبكات مجازية أو تشكيلات خطابية للقراءة والفحص تجعل من العقل سلوكاً عملياً ومن الفكرة ممارسة براغماتية في الإبداع والتقدم.

سؤال المثقف

إشكال وسجال

المثقف والعولمة

هل العقل البشري يحنّ إلى طفولته ويلتفت إلى ورائه وهو يدخل في الألف الثالث كما يذهب بودريار في «وهم النهاية أو إضراب الأحداث؟» نقصد بذلك أن هذا العقل اكتشف في عتبة هذا الدخول لاعقليته وخطاب الأسطورة والعنف الرمزي الذي يتكلم عبره. الخروج من منطق الحسّ المشترك وسذاجة العقل في بداية القرن العشرين باكتشافات علمية وتكنولوجيات ناهضة أعقبه الدخول في سذاجة أخرى، سياسية وقيمية. الخطاب اللاعقلاني الذي يتكلّم في العقل نفسه يتجلّى خصوصاً في الحروب المدمّرة التي خاضتها البشرية على مستوى العلاقات الدولية وما انجرّ عنها من أحلاف وتكتلات جيو - سياسية القرار واقتصادية التنفيذ وكل الآلام السياسية والاجتماعية الناتجة عن الموازين المختلة التي تعمق من فجوات وفوارق المجتمعات.

يرى المثقف العولمة في نتائجها الثقافية والحضارية أكثر من ثقلها الاقتصادي والمصرفي والتجاري. بدئياً تعني العولمة ظهور السوق وفضاء الإنتاج كعامل واحد على المستوى العالمي والذي يتفرّغ إلى قطاعات محلية ووطنية مرتبطة مع بعضها البعض عبر عامل الاستثمار والتجارة. والبعد الاقتصادي يؤثّر لا محالة على الأبعاد الأخرى المؤسسة للدولة في خصوصيتها من سياسة أي صناعة القرارات واجتماع وثقافة وتربية أو يمكن الحديث بالأحرى عن جدلية التأثير والتأثر بين العامل الاقتصادي والعوامل المجاورة له والمتقاطعة معه. والعولمة، العابرة للدول، تدعم شبكة المواصلات الاقتصادية والتجارية وتؤسس نوعاً من «السوق المبعثرة» طبقاً للشعار «دعه يعمل، دعه يمرّ». وهذا ما يمكن التماسه من خلال المبادلات المصرفية المنظمة والتي بموجبها تتحالف بعض الدول (مثل جنوب شرق آسيا وأوروبا مع عملتها «اليورو» Euro) أو الفوضوية التي تتمثّل في المؤسسات والشركات العابرة للأوطان والتي تتحكّم في الاستثمار والإنتاج والتجارة العالمية وتنمو وتنتشر بمعزل عن كل رقابة دولية. دعاة العولمة يرون محاسن هذه الأخيرة في التقدم الشامل وتوزيع شبكة المعلوماتية والمواصلات وارتفاع نسبة النمو ويربطونها

بشروط سياسية تتمثل أساساً في انسحاب الدولة بخصخصة مؤسساتها وبنياتها التحتية وبتعميم شامل لحقوق الإنسان والممارسة الديمقراطية. تمكّن هذه الشروط الدولة من فتح أبوابها أمام الاستثمار الخارجي وضمان التشغيل. الطرف المعادي للعولمة يرى فيها تراجيديا تهدّم طوباويتها بنفسها ما دام واقع الدول الداعية إليها مفحم بالفوارق الاجتماعية والإقصاءات ونسبة البطالة المرتفعة. وكأننا نشهد نوعاً من تعميم صورة أو واقع «العالم الثالث» على جميع الدول والمتمثل في التخلف والبطالة والفقر والصراعات الاجتماعية. ثم إن عالمية حقوق الإنسان يراها أولئك الذين تُفرض عليهم هذه القيم والوصايا مجرد امتداد للغرب باستعمال ورقة حقوق الإنسان في الضغط على الدول اللاغربية (القابلة للتحديث modernization والرافضة للغربنة occidentatlisation)، وخصوصاً إذا كانت هذه الدول تتستّر وراء إيديولوجيات الكفاح والوطنيات والأصوليات. أثارت العولمة نوعاً من «الانفجار الداخلي» (implosion) في الدول التي انفجرت خارجياً (explosion) بالأمس، عندما ناضلت من أجل استقلالها السياسي. اليوم، هي تحت رحمة «القابلية لنتائج العولمة» اقتصادياً وتجارياً وأيضاً إيديولوجياً.

لم تعد العولمة، من هذا المنظور، اقتصادية الهدف وتجارية الحركة والمسار، وإنما تختزن في طيّات انتشارها عنفاً رمزياً (باسم الحرية في الخطاب الليبرالي) وانتقلت من «اقتصاد الاقتصاد» إلى «اقتصاد الرمز» والمبادلات الرمزية والثقافية والإيديولوجية. ولعل «كوجيتو النقص» السياسي دفع بالمستترين وراء قناع العولمة إلى استبدال واقع حرب عالمية بأسلحة الدمار الشامل تهييجاً لهاجس المخيال بواقع فائق أو فوق - واقع عبر صناعات إيهامية وإيديولوجية التصنع والتمظهر. تصنع العولمة عالماً اعتبارياً أو أثيرياً (virtuel) وواقعاً مجتثاً عن أصوله وواقعيته، لكن انطلاقاً من هذا الواقع المصنوع والمصطنع بنماذج وصور ورموز وأحلام الإشهار والإعلام. لم تجعل شبكة المعلوماتية والمواصلات والتقنيات من العالم سوى مدينة كوكبية محدودة الأبعاد ولامتناهية الفضاءات الأثيرية وتسعى إلى إنتاج نماذج التشابه والتطابق في حيثيات التفكير (تذويب أنماط الفكر والرؤية الخاصة بكل ثقافة) والتعبير (اختزال اللغات إلى مجرد لغة الأرقام والرموز والشيفرات، أي لغات

اصطناعية) والتدبير (إرجاع الممارسات الفردية والاجتماعية الخاصة بكل ثقافة إلى موضات كونية وشاملة). في دوامة هذه الصورة العولمية تذوب التمايزات الثقافية واللسانية والتاريخية ويتحطّم الاختلاف لصالح صور ونماذج متعالية ومفارقة للواقع واختزالية للمرجعيات الثقافية (يشهد الواقع انفجار الأقليات العرقية واللسانية والثقافية).

إزاء مفارقات هذا الواقع، لا يتحدث المثقف عن العولمة بمنطق التهليل والتبجيل أو بلغة التهويل والتدجيل. يعلمنا ميشال فوكو أن نشاط المثقف يكمن في تشخيص (diagnostic) أعراض الحاضر وتحديد طابعه المرضي وتفكيك بنيته المعقدة. والواقع المخيالي أو الواقع كنموذج مفارق الذي تصنعه تكنولوجيات القولبة والتصنع يستدعي من المثقف الكشف عن تهويمات الخطابات الكليانية التي تقصي وتهدر الفروقات والاختلافات بتأسيس أنماط وجود وتفكير تكتيكية (ميشال دو ساترو) واستراتيجية (فوكو - دولوز) في مواجهة سلطة الخطاب الشامل الذي تتكلم به وعبره تكنولوجيا القولبة في إيديولوجية العولمة. فيما وراء منطق الشمولية والكونية الذي تتستّر وراءه إيديولُوجيات الإقصاء والهيمنة، فإن المثقف مدعو لتشكيل منطق الخصوصية، تجد فيه كل ثقافة حقها في الاختلاف والمغايرة.

لا تزال العولمة تفرض ذاتها على الوسط الثقافي والفكري كما يشهد على ذلك عدد الكتب والندوات والمقالات التي نتناولها بالدرس والتحليل فضلاً عن المنتديات على الشاشات أو الملتقيات الرسمية لمنظمات أو حكومات. وهنا تكمن أهميتها بمعنى في خلقها لمجال الحوار أو السجال في دراستها ومعالجتها قصد تحديد أشكال التعامل معها أو كيفية استثمارها والانخراط فيها. ولا مراء أن المقولات، في الوعي العربي الراهن، مثل «العولمة» أصبحت الآن تخيف في مفردتها بالذات وكأنها «وحشاً لغوياً» قبل أن تكون ظاهرة تاريخية أو قفزة حضارية أملتها جملة التغيرات العملية والتقنية والاستراتيجية على الصعيد العالمي. وهذه البدانة في الاسم أو الربالة في الرسم هي التي تحول دون معالجة المقولة ومحاولة فهمها من الداخل باكتناه بنيتها ومراقبة وظيفتها. كما أن مقاربة هذه المقولة بمفاهيم مستهلكة أو أفكار مستنفدة لا تبدع إمكاناً في التحليل أو منطقاً في التأويل بقدر ما تشكّل عائقاً في الرؤية

أو هشاشة في الفكرة. فما دامت المجتمعات المعاصرة قد خطت عتبة جديدة في التعامل مع الوقائع والتحديات الراهنة سواء على مستوى التفكير والمعالجة أو على صعيد التدبير والممارسة، فإن المقاربات القومية أو هواجس الخصوصية أصبحت تشكّل نسيجاً مفهومياً مخروماً وواهناً لا يفي بمقتضيات الحاضر الحي أو الزمن الراهن، لأن العالمية هي الوجه الآخر للخصوصية بمعنى أنها خصوصية تمكّنت من إنتاج لحظتها التاريخية والثقافية وبسط طرائقها ونماذجها وتوزيع أسمائها وصورها ورموزها. والخصوصية التي لا تنتج واقعاً فاعلاً أو فكرة مثمرة أو صناعة بارزة مآلها الانكماش والاندثار بقدر ما تشهد على عجزها وهشاشتها. عندما ألقى أحد المفكرين البارزين محاضرة في عمان (الأردن) عقّب عليه أحد محاوريه بأن اتهمه بالعمالة للإمبريالية وتسويق العولمة، فأجاب المحاضر بأن ما نحتاج إليه فعلاً هو ممارسة إمبرياليتنا بالذات بإنتاج شيء يحتاج إليه الآخرون ويملك القدرة على الانتشار. فهل تبقى خصوصيتنا على الهامش تبكي حظها وتندب على مصيرها ولا تتكلم سوى بلغة التهويل والكارثة ولا ترى حولها سوى المؤامرة والهيمنة؟

إن الوقائع والمصائر اليوم متداخلة ومتشابكة وأحياناً متشاجرة تقتضي شبكة من المفاهيم والمقاربات تتيح للخصوصية أو الذات مغادرة هامشيتها والانخراط في صناعة واقعها وتدبير منزلها بالنزول في طبقاتها التحتية المؤسسة لهيكلها وهويتها وأعني بها التاريخ والذاكرة واللغة والرمز والمخيال لإعادة التفكير فيها بشكل مثمر وفعّال يتيح لها التفاعل مع المشاهد العالمية الراهنة بإنتاج سياسة في التفكير والتدبير أو تحويل مادة في الصناعة والتطوير.

والعولمة كنسق أكبر بتعبير جورج بلانديه تتغذّى من «ميكروفيزياء الأنساق التحتية» من صناعة وتجارة وسوق وتقنية وإدارة وشركة وثروة. والتعامل معها كفكرة ثابتة أو ظاهرة فوق التاريخ أو الحدث يشكّل عائقاً في فهمها وتأويلها بقدر ما يفرغها من محتواها كجملة متغيرات لا مناص منها أملتها الشروط التاريخية والتقنية والبشرية التي آلت إلى انبثاقها وتشكلها. فلا يمكن نفي الوقائع أو اختزال الأحداث لإنقاذ الخصوصيات أو التشبث بالهويات، لأن المجتمعات والثقافات لا تحيا في عوالم متباعدة وليست ذرات مغلقة أو هويات بلا ملامح أو نوافذ وإنما تتفاعل

وتتلاقح بقدر ما تتواصل وتتداخل، والهوية الفاعلة والقادرة على الانخراط في اللعبة العالمية والمشهد الكوكبي هي التي تحسّن إنتاج وقائعها للتداول والتبادل. ولا خوف على الهويات سوى عند من تغلب عليه إرادة الحراسة والدفاع أو منطق النفي والنزاع، فالهويات ملازمة لأفرادها يحملها هؤلاء كذاكرة محتفظة في الوعي أو سياسة ممارسة على المسرح الاجتماعي أو رموز وطقوس ملتصقة بالجسد تقوى بانخراطهم في إنتاج حاضرهم وغزو عالمهم وممارسة إمبرياليتهم عوض الركون أمام مبكى الهويات والبكاء على أطلالها أو الرثاء على أطيافها. شئنا أم أبينا نحن حاملو الهوية في مساحة أجسادنا أو في أوعية أفعالنا أو في أغشية وعينا، فلا ننهض من هامشيتنا ولا نصنع فرادتنا إذا جابهنا العولمة بسلاح النفي والرجم ولغة الهجاء والمؤامرة كما أننا لا ننخرط في واقعنا أو ننتج واقعيتنا بتبجيلها وتقديسها بقدر ما تكمن علة نهوضنا في قراءتها وتحليلها بمساءلة أصلها وأسّها وإبداع سياسة جريئة في احتوائها والانخراط فيها. فليست العولمة «وحشاً لغوياً» كامناً في طبيعة المفردة نفسها (نبرة الفونيم) أو «مثالاً أفلاطونياً» مفارقاً للتاريخ وفلسفة الحدث بقدر ما هي «واقعة كونية» أفرزتها الوقائع المتشابكة والتقنيات أو الصيغ الاقتصادية والسياسات أو الاستراتيجيات المنتهجة، فهي ليست وليدة لغات مستنفدة أو سياسات عاجزة ومستهلكة بقدر ما هي ملتقى الأحداث الواقعية والتاريخية والفضائية السبرانية والافتراضية أو نقطة تقاطع المكان الإقليدي والفضاء اللاإقليدي، وبدخولنا في عصر العولمة والكوكبية أو القيم السبرانية والفضاءات الافتراضية، تصبح اللغة العرفية أو الاتفاقية كما نتداولها في معاملاتنا وتصورنا للوجود عاجزة عن مسايرتها أو الإلمام بوظائفها. فهي تقتضي لغة مفهومية جديدة قادرة على قراءتها وتأويلها أو سبرها وتحويلها. فهي أشبه ما تكون بالفيزياء المعاصرة التي لا تنفع معها ميكانيكا نيوتن أو فيزيقا غاليلي. لكنها ليست مجرد حسابات وحواسيب أو أرقام وجداول وإنما هي قيمة وجودية جديدة تتطلب لغة مفهومية في مستوى القراءات النوعية والتحديات الجزئية لكنها ليست طلاسم أو هيروغليفيات تستدعي قراءة باطنية أو تأويل رمزي وإنما جملة معقدة من الإجراءات والسلوكات واللغات تبيّن إلى أي حدّ خطت أقدامنا عالماً جديداً وعهداً فريداً في تاريخ البشرية يقتضي استحداث نماذج جديدة في القراءة والمقاربة أو

إنتاج سُبُل نوعية في الحقيقة والطريقة. سهم الزمن لا يعود إلى الوراء. وكل واقعة في العصر لها فرادتها وميزتها كما أن كل منظومة معرفية تختلف عن سابقتها ولا تشابه لاحقتها. لغة العصر تقتضي التشمير على الساعدين والانخراط في الميدان لأن لغة الندب والشكوى أو منطق الضحية والمغلوب على أمره لم يعد يجدي أمام التحديات الجارفة والمعلومات الطوفانية التي تغمر الساحة الإعلامية والاقتصادية والمستقبلية الراهنة.

حياة الهوية وقوتها في عولمتها الثقافية وفتوحاتها الكوكبية وممارستها لإمبرياليتها بمجاوزة مآزقها وإنتاجها لخوارقها من صناعات ومواهب أو رموز ومكاسب تعمل على تعميمها ونشرها.

النهاية والتناهي

«نهاية المثقف» أو بؤس التلقّي

عندما أصدر ميشال فوكو كتابه «الكلمات والأشياء» سنة 1966 واصطدم مجتمع المثقفين بصفحاته الأخيرة المعلنة عن «موت الإنسان» سُئل ميشال دو ساترو (مؤرخ فرنسي) عما تعنيه هذه المقولة فأجاب: إذا كنتم تفقهون معنى المجاز أو الاستعارة فلا أفهم لماذا تتعجّبون من عبارة «موت الإنسان»؟ هكذا فهم دو ساترو مقولة «موت الإنسان» بإزاحتها من دلالتها الحقيقية إلى فضائها المجازي، ليصبح موت الإنسان هو نهاية التصورات المطلقة التي أنتجتها الحداثة الغربية وبروز موجات غاليلية في قراءة واستقراء الواقع الغربي، أعني بعدما لم تكن الأرض مركز الكون «(ومع ذلك فإنها تدور» أجاب غاليلي متحدّياً المجتمع العقائدي والتصور اللاهوتي) فإن الإنسان أو الإيديولوجيا أو المثقف أو التاريخ لم يعد معيار جميع الأشياء أو علّة العلل أو جوهر الجواهر. فكل مفهوم من هذه المفاهيم يرتبط بحقول انبثاقه وإنتاجه ومراحل تحوّله وتطوّره وتداعيات اندثاره وأفوله. فهي مفاهيم تبقى سارية المفعول، لكنها تتحوّل أو تتحوّر في مسار كاوسي بين الظهور والتلاشي أو الحضور والأفول أو الانبعاث والاندثار. والحديث عن موت أي مفهوم من مفاهيم الحداثة الغربية لا يعني بالضرورة طي صفحة الحداثة لتعقبها ما بعد الحداثة. فلا يتعلق الأمر بتعامل كرونولوجي وخطي لمشاريع التحديث والنمذجة والمفهمة. يتعلق الأمر بالأحرى بهاجس الموت الذي يسكن المخيلة الغربية كما لاحظ ميشال دو ساترو في كتابه القيم «كتابة التاريخ». هل هناك فعلاً هاجساً غربياً حول الموت؟ لا نفهم هنا الموت بالمعنى الميتافيزيقي والمفارق وإنما في دلالته القصوى كنهاية حتمية وحدّ أخير. وكل الآثار الغربية في الثقافة والفلسفة والأدب والفن لم تكن، في الغالب، سوى استحضار لاشعوري لهاجس الموت ابتداء من أنطولوجيا هيدغر حول هم الدازاين إلى أركيولوجيا فوكو حول موت الإنسان. وحتى النظام الصحي والمعاشي أو الضمان الاجتماعي أو الرعاية البيولوجية هي في الحقيقة ترجمة عن مكامن الذات في مسح أو تأجيل الحضور البديهي للنهاية أو الموت. طبعاً

للنهاية تعبيراتها أو تجليات التوقي منها في كل ثقافة أو هوية أو مجتمع لكنها اتخذت في الفضاء الغربي عناية أو اهتماما لا نظير له طال كل الأبعاد الأنطولوجية والأنثروبولوجية للإنسان الغربي،

لا ننسى أيضاً أعمال سيغموند فرويد التي طالما أكدت وانبنت على حقيقة مضمرة في خبايا النفس وهي «فطرة الموت»، ليس فقط وعي الذات بهذه الحقيقة التي تلاحقها وتلازمها وإنما هي أيضاً الدوافع اللاشعورية والغامضة في إلحاق هذه النهاية بالآخر كتعبير عن مضامين العنف وإرادات الانتقام والحرب والتصفية والإعدام التي تقبع في كل ذات. فحيث الخطاب الغربي عن «النهاية» هو حديث مجازي يقوّض به مزاعم الإطلاقية والأقنومية أو الثبوت والسكون أو الأبدية والسرمدية التي يدّعيها كل مفهوم شكل لُحمة خطاب الحداثة مثل الأنوار أو الثورة أو التقدم أو الحرية أو العدالة. ثم أيضاً «نهاية» التوظيفات أو الاستعلامات، أياً كانت طبيعتها أو طريقتها، لهذه المفاهيم الإجرائية. فما يصحّ أو ينسجم في هذه الفترة يصبح عملة قديمة وغير مستعملة في فترة أخرى وما تمّ التعبير عنه ورؤيته واستنفاد مضامينه في عصر معين، يرتد إلى مجرد شعار فارغ أو سلاح قديم في عصر آخر لأن المفاهيم تشترط أساساً قالباً صورياً أو إطاراً تاريخياً أو فضاء زمكانياً في تمفصلها بمفهوماتها ووقائعها والتحامها بأحداثها وظواهرها.

لكن مفهوم «النهاية» أسيء فهمه سواء على الصعيد الغربي أين نشأ وتطوّر أو على الصعيد العربي أين تمّ تأويله وقراءته. ولا نبالغ إذا قلنا إنه في الفضاء العربي تأسس ما نسمّيه بـ «بؤس التلقي» محاكاة لهانز ياوس صاحب «جمالية التلقي» في معرض حديثه عن القراءة والتأويل. بؤس التلقي في السياق العربي هو التعامل مع مفاهيم «الموت» و«النهاية» على سبيل التهويل بإسنادها إلى العدمية أو هدم المعنى أو التشكيكية أو السقوط والانهيار بالاعتماد على قراءة سلبية لقراءات فوكو أو دريدا أو بارت لمفاهيم الحداثة الغربية وتفكيكهم لبنية العقل الغربي بإفراغ الذات المفكرة من كل محتوى متعالٍ أو رمزي أو تحرري أو ريادي وبهدم المركز أو العقل أو الوعي أو الحضور أو الكوجيتو.

في السياق العربي (أنظر مثلاً ملف «نهاية المثقف؟»، مجلة الآداب، العدد 7/8 تموز - آب 1998). تم التعامل مع «النهاية» من منظور كرونولوجي وثنائي عقيم: بداية/نهاية، معنى/لامعنى، أصل/نسخة، غرب/عرب... إلخ. وعلى سبيل الأدلجة والقولبة أو التصنيف والتعريف بحيث تمّ إرجاع مفهوم «النهاية» إلى سياقه الغربي الغارق في عدميات ما بعد الحداثة حيث تمّ إسقاطه على الواقع العربي الذي لم يضع بعد وقائعه وافتراضاته في حقل الحداثة والتصنيع والتنمية. هل يتعلق الأمر حقيقة بتلفيق أو إسقاط أو انتحال؟ ومتى تظل الرؤية العربية أسيرة التعامل الكرونولوجي حيث عجزت عن بناء شبكة مفهومية؟ فلا يتعلق الأمر بالقفز فوق الحدث أو استعارة النماذج أو تلفيق المناهج أو استبعاد التاريخ بقدر ما تتعلق المسألة في قراءة المفهوم بتتبع مساره والإحاطة بأسراره وتجريده عن نسبه وجنيالوجيته أو موطنه وجنسيته ليُدرس في حقيقته وخصوصيته وفينومينولوجيته: فلا يقال إنه مفهوم غربي انتحله عقل عربي أو أستذة غربية تتلمذ عليها طلاب العالم العربي. فما دمنا نتحدث بمنطق الثنائيات أو بعقل المتقابلات فلا تُرانا ننتج مفهوماً أو نقرأ واقعاً أو نبدع تصوراً.

والخلط الذي وقع فيه نقاد مقولة «نهاية المثقف» من المثقفين العرب هو في قراءة مشاريع ما بعد الحداثة من زاوية أحادية الجانب وازدواجية الوظيفة. فعندما يتحدثون عن الأركيولوجيا الفوكوية أو تفكيكية دريدا فإنما يجعلون اللامعنى أو الكاوس أو الهدم أو اللاشعور في مقابل المعنى أو النظام أو البناء أو الوعي مع أن هذه المشاريع المابعد حداثية لم تصبُ إلى استبدال الكوجيتو بانعدام الذات المفكرة أو المعنى باللامعنى أو الشعور باللاشعور بقدر ما بحثت في كل مفهوم من هذه المفاهيم على نقيضه في ذاته وليس خارجاً عنه. فلم يكن همهم إقامة صروح المتقابلات «وجهاً لوجه» وفي صراع أو نزيف عنيف بقدر ما كان دورهم في تبيان أن كل حقيقة أو مفهوم أو واقع إنما يختزن نقيضه ويستبطن ما يستبعده ولا يفصح عنه. فاللاشعور ليس مقابل الشعور وإنما يسكن في ثناياه ويلتحم مع انطواءاته وتعاريجه كما أن اللامعقول ليس نقيض المعقول وإنما يقطن بداخله ويتمفصل مع وظائفه واللامفكر فيه لا يتعارض مع التفكير بقدر ما يجوب فضاءه ويسري في

أوعيته. هذا هو الرهان لمن يحسن قراءة المفهوم بعقل متدبّر وعي متحرّر. أما أن نكبّل أذهاننا بثنائيات عقيمة وازدواجيات متقابلة تعكس انفصاميتنا وتأرجحنا الدائم والعائم فإننا لا ننتج سوى بؤسنا وعقمنا بقدر ما نخفي عجزنا وقصر رؤيتنا.

ومن ثقلت عليهم مقولة «نهاية المثقف» ولم يروا في ذلك «سوى إثارة الإشكاليات والأسئلة دون أن تتمكّن من تقديم مشاريع أو رؤى بديلة يمكن أن تساهم في إضاءة إشكالية المثقف» (كريم أبو حلاوة في «نهاية المثقف؟»، مجلة الآداب، نفسه، ص 71). فما نعتبره بذور مشروع أو رؤية يتلخّص في ما يلي: من الأجدى التعامل مع خطاب «النهاية» (Fin) على أنه خطاب «التناهي» (Finitude) لنفصل من الناحية الإبستيمولوجية الاستراتيجية بين «نهاية» توهم بمدلولات الموت أو التعطل أو السكون وبين «التناهي» الذي يعبّر عن دلالات الحدّ أو الإقليم أو الشرط. هكذا يمكننا أن نفهم معنى «النهاية» على أنها إقرار بالتناهي. فهي لا تعني، من وجهة نظر خطية أو سكونية، سقوط مبررات الأمل والعمل أو أفول المثقف بقدر ما تكشف عن تناهي المثقف بمعنى احترامه لحدوده أو إقليمه ووعيه بتاريخيته أو شروطه المعرفية والنظرية. فلا يتعامل مع نفسه بوصفه «آية الحق ورسول الحقيقة أو محامي الحرية والعدالة أو صفوة الأمة والبشرية» كما يقول علي حرب بقدر ما يتعامل مع ذاته ومع غيره على سبيل الإمكان والائتمان والعرفان. فلا يتخطّى وظيفته كمنتج للأفكار أو مبدع للإمكانات نحو حارس للمطلقات واليقينيات أو مدافع على الشعارات والهوامات ولا يخترق تناهيه وكينونته صوب ادعاء المهام المقدسة أو النضالات الرسولية أو العناوين الريادية والقيادية والحديث عن التناهي لا يعني خنق المثقف وربطه بأغلال مهنته أو النيل من سمعته أو الحدّ من حريته أو الاستخفاف بدوره على ما يقرأ بعض مثقفينا مفاهيم الحرية والتحرر أو أساليب الرؤية والتدبر بقدر ما يعني انخراط المثقف في تجربة الفكر وفي سياسة المعرفة فلا يدّعي عناوين التمركز والأفضلية أو التفاضل أو يرى مهنته ووظيفته من علياء القداسة والبطولية كفعل يتعالى على النقد أو صناعة تتجرّد من كل فحص.

فلا المهندس يمكنه إجراء عملية جراحية ولا الطبيب يمكنه إصلاح سيارة معطوبة. فكل مهنة أو صناعة إنما ترتبط بتناهيها وتجوب إقليمها دون أن تنقطع

عن وسطها أو تستغرق في تقوقعها وذريتها. فالمثقف المتناهي هو الذي يعرف بأنه لا يعرف كما يقول غادامير. وليست هذه الوظيفة مجرد شطحة سقراطية تختفي وراءها دوافع الهروب من الواقع والاستسلام إلى اللاإرادية أو العجز عن طرح المشكلات وصياغة الأسئلة بقدر ما تعني أن المثقف رهين قدراته وأدواته أو تصوراته وطاقاته. فما يقدّمه كرؤية وما يصيغه كمشروع وما يعتبره كحقيقة إنما هو محصلة إمكان أو ثمرة اشتغال أو صيرورة إقدام وإقبال أو نتيجة صناعة وامتهان أو ذروة تدبير وامتحان. فيتقيّد بآلياته وأدواته وينتج في حقله وفضائه ويبدع في أرضيته وإقليمه. فلا أحد يمنعه من التخيّل والتصوّر أو الحق في الاختلاف والمجاز. يتشكّل لديه وعي بفرادته وتناهيه دون أن تمنعه مهمته أو صناعته من التعولم والتأقلم أو فتح المنافذ والآفاق أو تشكيل المداخل والأنفاق أو الغوص في المراسب والأعماق. هكذا نفهم «المثقف المتناهي» الممتهن والممتحن، صاحب قراءة وصناعة، «مونادولوجي» الإقليم أو الأرضية أو القطاع، لكنه «نومادولوجي» الحركة والمسار لا ينفك عن كونه مسافراً، سائراً، مرتحلاً عبر جغرافيات المعنى وفضاءات الرمز على سبيل الخلق والتوليد أو الإبداع والابتكار.

نهاية المثقف أو المثقف المتناهي

في السياق الذي انخرط فيه الكاتب والأستاذ محمد بن زيان قصد تشريح مقولة المثقف وتبيان أوجه المحنة أو الهشاشة كما تبيّن إسهاماته القيّمة في جريدة «اليوم»، نودّ التطرّق إلى هذه المقولة من زاوية تمنحنا الآليات والدلالات التي يمكن بواسطتها فك هذه المعضلة ومجاوزة منطق الثنائيات العقيمة (المثقف/السلطة، النخبة/المجتمع...) والفكرانيات (الإيديولوجيات) المفلسة التي لم تنتج على أرض الواقع سوى أفخاخها واستيهاماتها في زمن تغيّرت ملامحه وتشابكت أحداثه وتداخلت وقائعه وبات من الوهم التمسك بتوهيمات مفارقة أو هويات فجّة من فرط التغير الكاليدوسكوبي والمتسارع الذي يطال اليوم الوقائع والأشياء والأفكار. نودّ إذن الحديث عن المثقف اعتماداً على فكرة أثارها الصديق علي حرب، المفكر اللبناني، في كتابه «أوهام النخبة أو نقد المثقف» (المركز الثقافي العربي، بيروت 1998)، وهي «نهاية المثقف». فلا مراء أن هذه الفكرة التي أثارها أتت أكلها وهي تبيان أوهام النخبة في التعامل مع المفاهيم كالحرية والهوية والمفاهيم والحداثة والتقدم. فضلاً عن ذلك، تنكشف هشاشة هذه النخبة في المزاعم الرسولية والقيادية قصد حماية الملة وإنقاذ الأمة وتكبيل دورها بالانتماء النخبوي أو العضوي إلى إيديولوجيات باتت عاجزة اليوم عن قراءة واقع أو ابتكار صيغة أو إبداع مفهوم أو تصريف فكرة من فرط تقديسها لشعاراتها وتبجيلها لدعواتها ودعاياتها. تقف هذه الفكرانيات الآن على وقع أحداث متسارعة حيث يستحيل معها البقاء على هوية واحدة أو التماهي مع قيم ثابتة وابتلعت الأحداث والأفكار والتأويلات التي سعت لوصفها أو عقلها أو تثبيتها في خطابات، لأن منطق الحدث أو عينية الواقعة تفرض ذاتها اليوم كعلاقات أو رهانات أو استراتيجيات لا تنفك عن التحول والتبدل والتداول. فأين هي التجريدات الفكرية أو التوهيمات الإيديولوجية من واقع يخضع اليوم لطوفان العولمة وأساليب القولبة وألاعيب النمذجة؟ فهذا التنكر إلى واقع متغير ومتسارع هو الذي جعل الأفكار أو الأدلوجات تنتج عقمها وتحصد بؤسها بقدر ما تساهم في إيقاف التاريخ والتنكر للحدث.

فمشكلة المثقف هي أفكاره وأزمته تكمن في نخبويته كما يرى علي حرب، لأن المشكلة لم تعد اليوم في مجتمع لا يفقه مشاريع تحررية أو إيديولوجيات تنويرية أو في تأويلات لا تستنفد نصوصها أو فروع لا تتماهى مع أصولها أو وقائع لا تتطابق مع نماذجها أو ممارسات لا تنطبق على تنظيراتها بقدر ما أصبحت المشكلة في الأفكار نفسها: لماذا تدّعي الحصانة والتعالي والقداسة في واقع لا ينفك لحظة عن التبدل والتحول؟ لماذا لا تنتج على أرض الواقع سوى نقيض ما تنظّر له أو تدعو إليه؟ فإذا رفعت شعارات الحرية والتحرر فلا يتولد عنها سوى الانغلاق والانحصار وإذا دعت إلى التقدم والتحديث لا تنتج سوى التخلف والتقليد وإذا نادت إلى العقلانية والمعقولية والتعقلية فلا يصدر عنها سوى الخرافة واللامعقول والإرهاب الفكري. هذا يبيّن إلى أي حدّ يستحيل الحديث عن مطلقات أو مجردات أو متقابلات، لأن كل حقيقة تختزن على نقيضها في ذاتها وتفاجئها بربريتها من حيث لا تحتسب فيما هي تدعو إلى الإنسانية والقيم المتعالية. فهذا هو وجه المفارقة في عالم تتقلّب فيه الحقائق إلى أضدادها وتبدّل فيه من أقنعتها وسرابيلها. فإذا كان الحال كذلك على المستوى النظري والوجودي فإن ما نراه دوراً فعّالاً ومثمراً للمثقف هو إقراره بتناهيه والاشتغال على ذاته والعمل على فضح لامعقولية الخطابات فيما هي تدّعي العقل والبداهة والكشف عن بربرية الممارسات فيما هي تدعو إلى الإنسانية وأخلاقية المعاملات.

حديثنا عن «المثقف المتناهي» على صعيد الالتزام الأنطولوجي والإتيكي هو للتخفيف من حدّة «نهاية المثقف» التي أثارتها هذه المقولة في وقت أصبح فيه الفكر المعاصر غارقاً في سلسلة النهايات القصوى «نهاية الحداثة»، «نهاية الإيديولوجيا»، «نهاية التاريخ» ثم «نهاية المثقف». وتحبيذنا لصيغة «التناهي» (Finitude) هو من أجل إزاحة إبستيمولوجية واستراتيجية لمفهوم «النهاية» (Fin) الذي يوهم بمدلولات السكون أو التعطل أو الموت. فالتناهي هو إقرار بالشرط أو الحدّ أو الإقليم، ليكون دور المثقف صناعة مفهومية في ميدانه الفكري وإقليمه المعرفي، فلا يعدو مجرد مشخص للوقائع، محلل للغات مفهومية، مبدع للمفاهيم ولآليات القراءة وأساليب التأويل. إذا كان علي حرب قد استعمل

مقولة «نهاية المثقف» بمعنى المثقف العضوي أو النخبوي بما ختمت الشعارات الإيديولوجية والتوهيمات النضالية على عقله ورؤيته للعالم، فإن «المثقف المتناهي» كما نراه هو المتموقع خارج سياج الإيديولوجيات المغلق وفضاء الالتزامات المطلق، ليكون الالتزام الوجودي والإتيكي هو خاصيته ومجال اشتغاله وتوليده للمعنى واختراعه للمفهوم.

يتحدّث محمد أركون عن «المثقف النقدي» بالاعتماد على ثلاثية أصبحت تشكّل لحمة فكره «اختراق - إزاحة تجاوز» وهو الذي ينفصل عن كل أشكال الانتماء المذهبي أو السياج الدوغمائي أو السجن الإيديولوجي ليعالج الأحداث والوقائع كجملة ممارسات خطابية وأشكال فكرية تخضع برمّتها إلى آليات النقد والقراءة والفحص. ويتحدّث إدوارد سعيد عن «المثقف الحقيقي» الذي يواجه عقدتين تمنعه من أداء دوره (1) النقد السلبي تجاه السلطة مع تجاهل السياق الثقافي أو الإرث التاريخي الذي نمت عليه واستمدّت منه شرعيتها و(2) الانبهار المولع بالغرب والذي يؤول إلى انفصامية خطيرة تتأرجح بين الفوقية أو التسامي على المجتمع باحتقار إرثه الرمزي والاستخفاف بمخياله وتصوره وبين الشعور بالدونية والنقص أمام أنداده من مثقفي الغرب. المثقف الحقيقي كما يفهمه إدوارد سعيد هو مجاوزة لا تخلو من محنة لأشكال العقم الفكري في مواجهة السلطة وأوجه الانفصامية والعقد النفسية في التعامل مع المجتمع كحقل رمزي وسياق ثقافي ينتمي إليه ومع الآخر (الغرب) كهوية مغايرة يتحدّد بموجبها ويفتح مجالات الحوار والسجال معها.

من جهته، يطرح علي حرب مقولة «المثقف الوسيط» الذي يرتضيه بديلاً عن المثقف النخبوي: وهو الذي يعمل على تغيير علاقته بذاته ومهمته كوسيط وليس كوصي، فلا يرى نفسه بوصفه صفوة الأمة وقطب العامة أو يدّعي إنقاذ الملّة وحراسة القيمة. فهذه الدعوات والادعاءات لم يحصد من خلالها المثقف سوى على فشله الذريع بقدر ما انقلبت مزاعمه على أفكاره وانكشفت هشاشتها وبؤسها وتخلفها مقارنة مع واقع يصعب القبض على مهمازه أو فك حبائكه المتشابكة ووقائعه المتداخلة. إذا كانت مقولة «نهاية المثقف» قد استعملت على سبيل المجاز والاستعارة، تصبح «النهاية» عندي إقرار بـ «التناهي». فالمثقف المتناهي يعي تناهيه

وارتباطه بلغته المفهومية ولا فرق بين مهنته وبين أي صناعة أو فبركة، فكما للمواد صناعتها وللأدوات فبركتها، الأفكار هي أيضاً صناعة وبناء والتفكير هو اشتغال على الذات والحقيقة والمفهوم. فلا يتخطى وظيفته كمنتج للأفكار ومبدع للإمكانات نحو حارس للمطلقات واليقينيات أو مدافع عن الشعارات والهوامات ولا يخترق تناهيه وكينونته صوب ادعاء المهام المقدسة أو النضالات الرسولية أو العناوين الريادية والقيادية. وحديثنا عن تناهي المثقف لا يعني خنقه وتكبيله بأغلال مهنته أو تقييد مجالات حركته وفضاءات تنقيباته بقدر ما يعني انخراطه في تجربة الفكر وسياسة الثقافة يكتشف عبرهما عن تناهيه وحدوده بقدر ما يتطلّع إلى عالميته وانفتاحه على الغيرية والإمكان. فهو رهين قدراته وأدواته ومفهوماته. فما يطرح كتصور وما يصيغه كمشروع وما يعتبره كحقيقة إنما هو محصلة إمكان وثمرة اشتغال أو صيرورة إقدام وإقبال أو نتيجة صناعة وامتهان أو ذروة تدبير وامتحان. هكذا نفهم المثقف المتناهي، «مونادولوجي» الإقليم أو القطاع أو الفضاء، لكنه «نومادولوجي» الحركة والمسار لا ينفك عن السفر والترحال عبر جغرافيات المعنى وفضاءات الرمز وأقاليم الكتابة على سبيل القراءة والزحزحة أو الخلق والتوليد أو الإبداع والابتكار.

نقد المثقف أم مثقف النقد

بشير مفتي

يبدو أن هناك تأثيراً متنامياً لأفكار علي حرب على الوعي الفكري للمثقفين العرب (والجزائريين بشكل ما). حيث يمكننا أن نقرأ اليوم مقالات على نفس النمط وحتى بنفس الأسلوب وليس الأمر مجرّد تلاقٍ على مستوى المنهج النقدي الذي يسعى علي حرب لترسيخ أرضيته على ساحة الفكر العربي التي تنازعتها منذ سنوات تيارات ومنهجيات متعدّدة ومتداخلة من المادية الجدلية التي رغم أنها وصلت إلى حدودها القصوى مع بعض المفكرين مثل الطيب تيزيني، حسين مروة - مهدي عامل... إلخ إلى الإبستيمولوجية النقدية التي دشّن أطروحاتها المغربي محمد عابد الجابري ومدرسته الآن جد معروفة إلى المقاربات السوسيونقدية تلك التي يمكن أن نجعل من برهان غليون، هشام شرابي كألمع كتابها راهناً... واليوم تحلّ التفكيكية مقدمة المشهد وتصبح موضة المفكرين والنقاد العرب وتطرح نفسها كبديل للتفكير الذي يدعى «العلموية» «العقلانية» «الموضوعية» و«المشروعات الكبرى التي يؤسس لها الجابري، حنفي، أركون.. طه عبد الرحمان إلخ..» أي أنها تحاول أن تأخذ زمام المبادرة وهي تعلن نهاية الحصون القليعة للتيارات الأخرى..

ويلعب علي حرب دون شك دوراً مهماً في ذلك فهو منذ كتابه «مداخلات» استطاع أن يلفت له الانتباه بقدرته على تفكيك أغلب المنظورات الفكرية العربية برؤية نقدية لا تدخل في المجال التقليدي (من هو على صواب ومن هو على خطأ).. أي أنه لم يحاول أن يدخل إلى الكتابة الفكرية من موقع القارئ المشارك بل من موقع المحلل المختلف، الذي يهمّه تصيُّد فراغات النص، المسكوت عنه في كل الخطابات العربية.

لهذا نجح في فتح جبهة مختلفة أو لنقل تياراً نقدياً جديداً (كان قد ألمح إليه من قبل المفكر المغربي عبد الكبير الخطيبي، لكن في سياقات أخرى) لتصبح بسرعة كتاباته هي الأدلة التي يحتجّ بها ضد المنظورات العقائدية الجامدة في عدم قدرتها على التحول والنقد الذاتي والتشكيك.

كما أن علي حرب لا يخفي مرجعياته وهو يستشهد بها على الدوام، إنها الحفرية الفوكوية والتفكيكية الدريدية أي تلك المدرسة التي تقاوم «امتلاك الحقيقة» وتسعى إلى تعرية كل أشكال السلطة، وجعلت من لغة الفلسفة (الأسلوب) قريبة من الأدب، وحتى الشعر، بل رأت في الأدب خير أفق للفلسفة الراهنة في وضعيتها المتوثبة دوماً نحو استغوار مناطق جديدة.

لعلي حرب أهميته دون شك في زحزحة بعض الثوابت وإدخال الشك إلى البنى المغلقة وتهديم الدوغمائيات وتحرير الخطاب من أسيجة الأوهام ورفض المناهج المدرسية التي تمبع «الأنا الباحثة» في «النحن» تحت ستار الموضوعية لكن مع كل ذلك فأن يتحوّل إلى صنم هو الآخر ما أن يقول شيئاً حتى نردّده بسرعة، فإن الأمر يحتاج دون شك إلى نقد هذه «الهيمنة» الجديدة التي ترفض التبشير لكنها تبشّرنا بنهاية المثقف، ترفض الداعية لكنها تدعونا إلى الانتهاء من صورة معينة للمثقف، أي دعوتنا إلى أن نكون على صورة «علي حرب» نفسه.

ما كنت لأسوق هذا الحديث عن هذا المفكر لولا مقال الكاتب محمد شوقي الزين الذي نشره بجريدة «اليوم» بصفحة أفكار. كتب كتعقيب غير مباشر على مقال لأحد المثقفين الذين يحاولون الحفر في مسائل الثقافة والمثقفين بالجزائر (محمد بن زيان) وخُيّل إليّ بعد قراءة ما كتبه أن هناك تواريًا شبه كامل تحت مظلة علي حرب، وترديد حتى على مستوى المفردات للغة صاحب كتاب «أوهام النخبة» رغم أنني لا أستطيع إخفاء إعجابي بهذا الباحث الذي ينشر مقالات جيدة ويطرح أفكاراً نقدية متميزة.

إن ما أريد التنبيه إليه هو ببساطة أنه لا يجب أن ننساق بسهولة وراء أطروحات هي بحاجة إلى تمحيص دائم، إلى نقد ونقد النقد، وبالتالي فمصطلح «المثقف» هو ابن لحظة معينة في تاريخ الغرب، مرتبطة بسياق تاريخي وحقل دلالي معين، ووليد مخاضات الثقافة الغربية في علاقاتها بالواقع والبيئة التي أنشأتها. أي أنه اختار من البداية أن يكون «رسولاً للحق والحقيقة» ثم مدافعاً بلا هوادة عن قيم الحرية إلى مناضل في طبقة أو حزب أو غيرها.. ثم انتهى هذا المثقف مع «سارتر»

نفسه.. ليحلّ محله المثقف الجديد في صورة «الفلاسفة الجدد» أو «المثقف الكاتب» بصيغة دريدا.. وحتى لو أعلن ريجيس دوبريه في آخر كتبه عن هذه النهاية، إلا أن ذلك يظهر طبيعياً في الغرب حيث أخذت جمعيات ومؤسسات المجتمع المدني مهمة الدفاع عن الحريات، والنضال ضد كل أنواع الاختراقات، أي بعدما ترسخت قيم معينة، أصبحت من الثوابت. فالنهاية من هذا الباب تصبح منطقية ومعقولة، لأنه لم يعد يوكل لفرد مثقف أن ينوب على البقية في أداء الدور بل البقية (العامة) أصبحت تتكفّل بشؤونها في أطر وتنظيمات (ما يسمى بالمجتمع المدني)..

لا أفهم إذن الطرح الذي يدعونا للإعلان عن نهاية المثقف (كيف يمكن قبول ذلك في البلدان العربية التي لا تزال تحتاج إلى أفواج من النخب التي تنافح عن القيم والأفكار والتصورات الجديدة).. تماماً مثلما لا أفهم عندما يعنون أحد المغاربة كتبه بـ «نهاية الداعية» في حين لو نظرنا إلى وضعنا بالجزائر لقلنا العكس الداعية (الإسلامي) هو الوحيد الذي يتواصل مع الجمهور العريض من الناس، هو الذي تقوى شوكته وتتعدّد فرص ترميم رسالته (ما يحدث في مصر دليل ذلك)..

إن الحديث عن المثقفين لا يجب أن يلهينا عن هموم الواقع وأسئلته، لا يجب أن ندع اللعبة فقط في مستواها الفكري، أي التنظير. وإنما في تقاربها مع حركة وصيرورة التاريخ الذي نعيشه.

فنحن اليوم بحاجة إلى أحلام المثقفين اليوتوبية، إلى أدوار فعلية ومواقف شجاعة، وصريحة من القضايا التي يطرحها الواقع المتحوّل. لكن ليس بالشكل، ولا بالصورة التي طرحت بها من قبل. إن عجز «النخبة الجزائرية» تجلى أساساً في غياب هذا الدور، أو إهماله. والاستكانة إلى ما هو «جاهز»، ما هو ممنوح له، وليس ما يجب أن يفعله، أن يرسمه لنفسه وللمجتمع من آفاق، وبالتالي لم يكن ينتظر مواقف من النوع الذي تبديه الأحزاب السياسية، وإنما أكثر تبصراً وتمعناً في الواقع، أي ما يجعل خطابه متميزاً عن بقية المتكلمين في الساحة الجزائرية.

وما حدث يعكس الأفق الضيق لهاته النخبة التي تجد نفسها دوماً كالظل التابع، الذي تسبقه الأحداث فلا يجد مكاناً له بداخلها، إنه الرهينة بامتياز لمن يديرون

سيرك الأحداث، ومن يصنعون مسرح الواقع السياسي أو الاجتماعي أو حتى الثقافي. إنه دائماً في المؤخرة بحيث لا يكون عمله مجدياً، وهو دون شك يختار الأمان والطمأنينة، وحتى المبايعة لكي يحصد ثماراً أخرى، غير تلك التي يطمح لها المثقفون في كل العالم.

إن ما ينقصنا في الجزائر ليس وجود مثقفين وإنما «إنتلجنسيا» بمعنى نخب متحرّكة (متحرّرة) لا تعمل ضمن أطر حزبية، أو تابعة للسلطة، أو جماعات الضغط أو العصب السياسوية وغيرها.. وإنما متمكّنة من معرفتها، ومتمسكة باستقلال خطابها.. الوعي المستقل. لكن، الذي يتحرّك ضمن حلقة تفكير وبحث، وتملك في الآن ذاته القدرة على المواجهة أيضاً. لأنه ما إن تظل تلك الأفكار فقط «خطاباً مكتوباً» فهي ستظل على الهامش من الصراعات الساخنة في الواقع والمجتمع.

نعم، إن علي حرب ما انفك يذكرنا بالمهمة الأساسية للمثقفين وهي على الأقل، لم تعد تكمن في رفع الشعارات، وحجب الواقع بالخطابات الجاهزة سلفاً، لكن ما دورنا نحن في جزائر تعيش ارتدادات متوالية بين عشرية وأخرى. جزائر لا تنهض أبداً. تتحكّم فيها الآليات اللاعقلية في التسيير. تسيرها كل أمراض البيروقراطية. تتطاحن فيها القوى المتصارعة. لا تخلق وجهاً لحربها، لا تمدّنا بسؤال المعنى وتتركنا على الهامش..

إن الصمت الذي يطبقه من هم مثقفون على قضاياهم الأساسية، ويفضّلون ترديد أفكار قد تكون هي الأخرى جاهزة. بمعنى لم تنصهر في بوتقة هذا التاريخ الذي نعيشه اليوم، أمر يدعو إلى التساؤل وفتح الحوار.

مثقف النقد ناقد لذاته*

ورد في جريدة «اليوم» (السبت 21 أفريل 2001) مقال للأستاذ بشير مفتي حيث تعرّض فيه لمقالي «نهاية المثقف أم المثقف المتناهي» ليعترض على مقولاته (وله الحق في ذلك) ويرى فيه مجرد الانزواء تحت «مظلة علي حرب» بحكاية أفكاره ومحاكاة أسلوبه. وحسناً فعل الأستاذ مفتي بتبيان ضرورة عدم التسرع في تبنّي أفكار جاهزة أو مقولات شائعة، لكن لم يتعرّض للشق الآخر من المسألة وهو ما اصطلحت عليه اسم «المثقف المتناهي» كمجاوزة لمقولة «نهاية المثقف» وبيّنت بالقدر الكافي في المقال السابق وفي غيره من الدراسات أن «التناهي» الذي أرتضيه بديلاً عن «النهاية» له مسوغاته على المستوى النظري والعملي، بحكم أن هذا المفهوم يحيل إلى دلالات الحدّ والشرط والإقليم وأن الأدوار الممكنة التي يؤدّيها المثقف هي تعاطيه للغة النقد بنقد أفكاره ونخبويته وممارسته لأساليب القراءة النافذة والفحص الدقيق. أما مسألة الداعية والأحلام اليوتوبية والمواقف البطولية، فالوقائع تتغيّر والمجتمعات تتطوّر والتقنيات تتقدّم أحياناً بمعزل عن هذه الهواجس النضالية والدفاعية. لا أقول بأنها غير مشروعة أو لا يمكن الأخذ بزمامها، لكن لم تنتج على صعيد الوقائع سوى المآزق والطرق المسدودة، كما لو أن المجتمعات بحاجة إلى وكلاء في النضال، يحلمون «يوتوبيا» عن هذه المجتمعات ويحملون همومها ومآسيها مع أن المشهد العالمي قد تغيّر والأدوار انقلبت كما أن الأفكار تبدّلت والوقائع تسارعت. فلا يعقل أن نجري في حاضرنا أدواراً ونضالات جرى اعتمادها في السابق ولم يعد لها مفعول أمام المشاهد الاجتماعية المتعاقبة والطفرات الفكرية المتوالية.

يقول الأستاذ مفتي «كيف يمكن قبول ذلك في البلدان العربية التي لا تزال تحتاج إلى أفواج من النخب التي تنافح عن القيم والأفكار والتصورات الجديدة». هذا إذا كان يعتقد بأن الثقافات والمجتمعات تعيش في أرخبيلات متناثرة ومنعزلة عن بعضها دون تلاقح أو تفاعل. فما يقع في شبر من الأرض لا يهمّنا ولا يعنينا.

«حديث النهايات القصوى» الذي يغمر الخطابات الغربية (لأنه وليد هذه الثقافة)

ينبغي التغاضي عنه إذن والالتفات إلى خصوصيتنا وهمومنا، لكن هل نأمن حقيقة من الموجات المتوالية الواردة وكأن شيئاً لم يحصل؟ هل نحن مجبرون على التقنفذ والانغلاق لتكرار عبارات «النضال» و«التنافح عن القيم» في علاقة ضدية مع مقولات «النهاية» و«الأفول»؟ أم يراد لنا الانضمام إلى قطاع النخبة، لكن حسب منطق «القطيع» وبأسلوب «التماهي» وحشرنا في زمرة «الإنتلجنسيا» ومن خلفية دوغمائية، لأنه مهما حملت هذه «النخبة» مشاعل التحرر ومشاغل التحرك، فلا تعدو هي الأخرى مجرد مؤسسة فكرية تمارس سلطتها كغيرها من السلطات الواقعية أو الرمزية. لا أنفي طبعاً إمكانيات التعاون بين المثقفين وأساليب تنظيمهم لقطاعهم والتفكير في مجتمعاتهم، لكن المعرفة هي «سلطة» بامتياز من فرط التفكير في مكان الآخرين يقع النفي وتمتد الهيمنة على من ننعتهم «بالعقول القاصرة».

طبعاً لا تجدي الاستكانة إلى ما هو جاهز ومطبوخ في أتون التجارب الأخرى، لكن لا يمكننا أيضاً أن نبدع من عديمه دون وجود رصيد فكري وعُملة معرفية قابلة للتصريف والتداول. وعليه، لا يمكننا اعتبار المناهج والأفكار التي نوظّفها كأقانيم ثابتة تقتضي الإسقاط، أو نماذج جاهزة تستدعي التطبيق أو أصوات عليا تتطلّب التلقين والببغائية، وإنما كأنسجة مفهومية تستلزم الحياكة والحكاية، بمعنى النقد والقراءة ولا تنفك عن التجدّد والتبدّل حسب تلوينات الوقائع وتهجينات الأفكار. أما أن نزعم إبداع وقائع الفكر وخوارق الرؤية من العدم دون رؤية الذات في مرآة الآخر والاستفادة من تجاربه بالتميز عن خصوصياته هو ضرب من الادعاء وحجب للحقائق. والدليل على ذلك أن تجربة الفكر في الجزائر بدأت تتغيّر في ملامحها بانفتاحها على هوامشها ونقدها لذاتها بالحديث عن النماذج التي استبعدتها من ذاكرتنا ومخيالها وتاريخها وأعني به أغسطينوس (القديس أغسطين). فعندما تحتوي الذات على نماذج مغايرة هي جزء منها وتستبطن أساليب مختلفة فإنها تقيم علاقة حيوية ومثمرة مع ذاتها تمكّنها من تجديد قوالبها الفكرية وتحديث هويتها الثقافية والتاريخية.

أما الحديث بمنطق التماهي مع الأصل أو الرؤية بمنظار الأحادية في الفكر والثقافة والسياسة فمآلها الصنمية والانحصار فضلاً عن الاستعباد والاستهجان. ولنا

أن نتساءل: إلى أي مرفأ أو منفذ قادت العقلية النخبوية؟ منذ ما يسمّى في الأدبيات السياسية بهزيمة حزيران 1967، لا زال الخطاب العربي المعاصر يجترّ سؤالاته ويعيد نسخ أوهامه بأن المجتمعات تحتاج إلى نخبة تحقّق تقدّمها وتحرّرها، فإذا بالمزاعم تنقلب على دعاتها، فلا الداعية استطاع التأقلم مع الحداثة ولا المثقف التقدمي تمكّن من المصالحة مع التراث، فظهرت في الأفق وعلى مسرح الوقائع الراهنة نماذج راديكالية وخطابات عصابية تستبطن أوجهها المقابلة والمعارضة فيما هي تزعم الحلول مكانها والقيام بالمهام الرسولية أفضل منها. فهل تظل المجتمعات العربية رهينة النخبوية في الفكر والثقافة والسياسة؟ فهل قدرها محتوم ومحكوم بنسخ واقعها المتردّي إلى ما لانهاية دون أن تنتج تنظيمات فعّالة ومستقلة قادرة على الارتقاء إلى مصاف الوعي الذاتي والتنظيم المحكم؟ فلا يخفى علينا أن مصطلح «النخبة» نفسه لا يخلو من اصطفاء وانتخاب، بمعنى قصور من نتولّى تنويرهم وبإثبات الأفضلية والتفاضل. إذا كان الحال كذلك فما الجدوى من «الديمقراطية»؟ لنسمّيها إذن «الجينوقراطية» ونريح أنفسنا، بمعنى أن هناك أشخاصاً فوق مستوى البشر يخضعون إلى اصطفاء على أسس طبيعية وفراسية لهم الأحقية في سياسة القطعان وتدبير مصائرهم وهذا على العكس تماماً من دعوات تحرّرهم والمطالبة بتوعيتهم فهل يعقل أن ننادي بالنخبوية في الوقت نفسه الذي ندعو فيه إلى تحرير من نتولّى تدبير شؤونهم؟ فإما أن نمارس الوصاية عليهم معترفين بقصورهم وتثبيتاً لنرجسيتنا وأحقيتنا في الرؤية والتفكير وإما أن نعترف بأن لكل فرد قسطه من العقل والتدبير في سياسة حياته والانخراط في قضاياه وأن المثقف هو مجرد عامل في قطاع محدّد هدفه تحليل الوقائع وتشخيص الأحداث. طبعاً له الحق في اليوتوبيا والحلم والخيال والحق في الاختلاف والمجاز والدور الريادي، لكن هذه الممارسات لا تخلو من سلطة إذا هو اعتقد أن على عاتقه تنوير غيره وسياسة من يعتبره أدنى منه فكراً ورؤية.

وبتعبير آخر، النخبوية ليست جوهراً مفارقاً أو مثالاً أفلاطونياً في تمثل الأدوار والحلم في الطوباويات وإنما هي علاقة لا تخلو من سلطة وقوة لا تنفك عن تدبير وثروة. على كل حال، لا خوف على النخبة من الأفول، لأن خوفها من ضمور دورها

هو خوفها من تلاشي سلطتها حتى إن كانت الأهداف نبيلة والغايات محمودة. والدليل على ذلك أنه في الوقت نفسه الذين أعلن فيه فوكو عن «موت الإنسان» راح يدافع في الشوارع عن المهاجرين والمعوّزين إلى جانب سارتر الذي طالما قوّض هواماته الإنسانوية. فلم يمنعه تبشيره بنهاية الإنسان من قراءة الوقائع التي يصنعها الإنسان والوقوف إلى جانب الإنسان.

أودّ في الأخير الإشارة إلى علاقتي بأفكار علي حرب. فهذا المفكر هو محل سطو أو «ياروديا» بمعنى محاكاة حتى من قبل من ينتقدونه على سبيل القدح والتجريح. فكما يقول هو نفسه إن المثقفين العرب المعادين لطروحاته، لما لم يجدوا أوصافاً يصفون بها أزمة المثقف والثقافة في الوطن العربي، استعملوا مقولاته وأفكاره. وعلاقتي بهذا المفكر هي علاقة «الندّ» وليست علاقة «الضد» كما أنها ليست علاقة الانبهار أو جدلية الشيخ والمريد. فقد أفدت من أعماله ووجدت تقارباً في الرؤية والأسلوب (وليست ظلاً تابعاً كما قيل عني)، بمعنى وقع «الترقي» من طرفي لفهم طروحاته ليقع «التلقي» و«التلاقي» على مستوى الأفكار، فلم تستدرجني فلسفته لأضحي صدى لصوته وإنما لديّ قناعة بأن الأفكار جنود مجنّدة، قد تأتلف وقد تختلف سواء على مستوى الأسلوب والعبارة أو على صعيد الفكرة والإشارة. وبما أنني أفدت من أعماله، ليس المفكرين العرب الآخرين على هامش اهتماماتي أو بمعزل عن كتاباتي. فقد أفدت منهم، لكن كما يقال لكل كاتب شخصه المفهومي وسياساته في الصداقة والتآلف، دون الوقوع في التماهي بمحو الصورة أو تمييع الاستقلالية.

المثقف: القناعات والأقنعة

أشكر صديقي الكاتب بشير مفتي على مقالته الممتازة حول إشكالية المثقف في الجزائر المنشورة في «اليوم» في 4 فيفري 2002. استمتعت بهذا المقال الجامع والملمّ الذي هو ثمرة نقاش نتمنّاه مستمراً وواعداً انخرط فيه الأصدقاء الكتاب. ليس هدفي من هذه الورقة إجابة الكاتب بشير مفتي حول المسائل التي طرحها في ورقته وإنما، باعتمادي على ما أورده من حقائق ومآزق، توسيع النقاش بتطرّقي إلى مسائل أخرى لها علاقة وثيقة بمشكل المثقف. لا يسعني الوقت والمساحة للتطرّق إلى مشكلتين عويصتين أتمنّى الوقوف عندهما في مقالات أو كتب قادمة وهما: (1) مشكلة السلطة «الجيرونتوقراطية» Gérontocratie لم أجد له علاجاً شافياً، علمياً ومنهجياً وهو الفاصل بين الشيخ والشاب في تعاطي المعرفة وتشكيل سلطة معرفية. لماذا المعرفة أو الفكر له سلطة «شيخوخية» وكأن الحكمة لا تصدر من أفواه الصغار؟ فكيف وبأي معنى تشكّلت سلطة جيرونتوقراطية في توزيع المعرفة واقتسام الحقيقة وتشكيل السلطة على أساس تراتيبي يقع في فخّ الازدواجية بين شيخ حكيم وشاب حليم؟ إنها مسألة فريدة ومبهمة لم تحظَ بنقاش موسّع كما تلقّته السلطة الأبوية والذكورية كما نظّر لها الدكتور هشام شرابي في الفكر العربي؛ (2) المسألة الثانية التي استرعت انتباهي وتنطبق بشكل واضح وفاضح على الساحة الثقافية في الجزائر وهي مشكلة المثقف المعرّب و/أو المفرنس والتي أضحت اليوم في الوقت نفسه «ممنوع التفكير فيه» لطابعه الإيديولوجي الذي يحوم في فلك التابوهات والمحظورات و«العائق المعرفي» الذي يقوم بعملية بنينة باتولوجية أو مرضية لقطاع الثقافة الواقع في أسر الازدواجية المانوية. هاتان المسألتان تشكّلان في نظري صلب الشلل الذي أصاب الوعي بالحاضر وبالذات في الجزائر وما نتج عنه من سجالات عقيمة لم تفك معضلة ولم تبدع مسألة بقدر ما سجنت المثقف الجزائري في خيارات دوغمائية تخلو من حس نقدي ووعي ذاتي. هذا باختصار ما أودّ مناقشته في فرص سانحة يكون لنا فيها الوقت الكافي والجهد الوافي.

قراءتي المعمّقة لكتابات علي حرب حول المثقف فهمت منها شيئاً مثيراً وهو

إقدام المفكر حرب على نقد السياسي بنقد المثقف. لم يقم طبعاً بعملية مرآوية يستهدف فيها السلطة بهجومه على المثقف وإطلاق رصاصة الرحمة عليه على حدّ تعبير الكاتب السوري تركي علي الربيعو، لعدم إيمان المفكر حرب بالنقاشات العقيمة التي تحتكم إلى الثنائيات الزائفة والمستهترة ومنها المثقف والسلطة. كان ينبغي، حسب علي حرب، تفكيك هذه العلاقة لنتحدث ليس فقط عن المثقف والسلطة وإنما أيضاً «سلطة المثقف» والتي لا تخلو هي الأخرى من صراع في حلبة المصالح وسجال في ساحات النضال دفاعاً عن مكاسب مادية ورمزية أو الدعوة إلى إنقاذ القيمة أو الأمة أو السمة التي تميّز أي مجتمع في هويته ومخزونه الرمزي. قصارى القول إن علاقة المثقف بالسلطة ليست علاقة خير محض بشر محض وإنما هي علاقة مبهمة ومركبة أي هي ألغاز ولعب لمن يفقه سحر اللغز ومصادفات اللعبة. لكن من باب النقد الذاتي ألا يمكننا القول بأن الحكم على المثقف بأنه لاعب في حلبة الصراع والمناورة وهدفه هو فقط توزيع الأدوار وتشكيل التحالفات أي هي لعبة أشبه ما تكون بالممارسات المافيوية. ألا يعتبر هذا الحكم مبالغ فيه ويخلو من موازين محكمة ومعايير عادلة؟ هل نعوم تشومسكي في نقده للهيمنة المتنامية للقوى العظمى أو جاك دريدا في دفاعه عن حقوق الإنسان والأقليات أو الراحل بيير بورديو في منافحته عن حقوق العمال والمواطن، هل يعتبر هؤلاء مجرد فاعلين اجتماعيين همّهم اللعبة والاستحواذ أو السلطة الرمزية وإشباع النرجسية الذاتية بوصفهم حكماء أو علماء أمام موضوع السلطة والتأثير وهو العمال أو الطلبة أو من يتلقى عموماً دروساً ومواعظ في حقوق الإنسان ورفض الهيمنة؟ هل نحن مجبرون على تأويل نضالات المثقف وسجالاته من خلفية الخديعة والمناورة أي أننا نحكم سلفاً بفساد مقاصده ونواياه، أي القدح في ممارساته ومشاريعه؟ هذه الأسئلة مشروعة عند كل ذي عقل ونباهة يطرحها على سبيل المحاجة أو الاحتجاج. لكن لو انطلقنا من تجارب تاريخية فماذا نجد؟ هل نجد «سقراط» آخر رضي بشرب السم عقاباً له بعد اتهامه بإغواء المواطن الإغريقي أو ما يسمّى في اللغة السياسية المعاصرة «الإخلال بالنظام العام»؟ هل نجد ابن حنبل أو غاليلي آخر متمسك بالمعرفة رغم عواصف الدوغمائية والأدلجة.

رغم المقاصد السليمة التي يزعم المثقف أنه يستنبطها في الدفاع عن القيمة أو تمثيل الأمة، فالمشكلة هي مشكلة وجودية قبل أن تكون مسألة تمذهب أو إيديولوجيا، أي هناك «لا شعور سياسي» يغذّي السياسي والمثقف على حدّ سواء هو كون المسألة ليست فقط مشاريع طوباوية يتبنّاها السياسي أو أفكار نهضوية يدعو إليها المثقف وإنما المسألة هي أن المثقف فاعل اجتماعي قبل أن يكون مصباحاً منيراً أو حجة عصره أو سيد قومه. والفاعل الاجتماعي كذات وكجسد هو رهين الإكراهات والإسقاطات وسجين علاقات القوى والهيمنة، يجد نفسه، وعياً منه أو عن لاوعي، رهين لعبة أو سياق يستدرجه من حيث لا يدري ليمارس سلطته وغوايته، لكن لا ينبغي أن نضفي «الطابع الأخلاقي» على كل شيء لنرى في ممارسة السلطة المشكلة قيمية تستسلم لأحكام الخير أو الشر والجمال والقبح أو الحسنة والسيئة ولكنها مسألة وجودية لا ينفك عنها الفاعل الاجتماعي ككائن وجودي ولغوي ينخرط في مجتمع أشبه ما يكون بألغاز وقوى أو قواعد ومواقع أو مراتب ومشارب. بهذا المعنى يمارس المثقف سلطته الرمزية في مواجهة السلطة الواقعية (السياسية وغيرها) المستعملة لألوان الإكراه والإخضاع على الأفراد بوصفهم فاعلين اجتماعيين يحملون إكراهات وعلاقات هي جملة الصراعات ورؤى العالم Weltanschauungen بالتعبير الألماني، وهي علاقات تتنوّع بين التقاطع والتوازي أو التبعثر والانتظام حسب المصالح المحركة والمراتب المتنافس عليها. فليست المشكلة «جوّانية» أي أخلاقية وقيمية تبرّزها النوايا والمقاصد أو النضالات والدفاعات وإنما هي «برّانية» تحوم في فضاء العلاقات والتراتبات أو الإكراهات والإسقاطات.

نتساءل مرة أخرى على سبيل النقد الذاتي: هل معنى ذلك أننا نفرغ المثقف من محتواه الإنساني والمعنوي ليصبح مجرّد شبح لا يعي ذاته ورهين جبرية تنفي حريته بقدر ما يجهل أغياره وسجين بنيوية لا ترى في الوجود سوى العلاقات واللعب كجملة إكراهات واصطفاءات؟ هل يتعلّق الأمر بلا شعور سياسي لا يعي لحظته ولا يفقه شرطه الإنساني؟ لا انفكاك في الواقع عن هذه المصادفات الوجودية أي كون المثقف الإنسان الحامل لأحلام ورؤى وتصورات وفي الوقت ذاته الفاعل

المنخرط في سياقات وفضاءات وبالتالي تستبدّ به هذه التقاطعات بين شعور بالقيمة الذاتية في تبليغ رسالة أو تمثيل نخبة وبين لاشعور يستدرجه في المناطق المعتمة من الترتيبات والتقابلات. فليست المسألة انفصامية بين شعور أخلاقي وإنساني ولاشعور بنيوي ووجودي، وإنما المسألة تلازمية تعبّر عن أدوار واقعية في المثقف ذاته لا ينفك عنها بأي حال. وهذا شأن السياسي أيضاً الذي يتماهى مع مشاريعه الطوباوية ونضالاته السياسية التي تنضح بالرسولية أو البطولية ولكن للمسألة وجهها الآخر وهو كون السياسي هو الفاعل الذي يعارك في ساحات السجال ويرى في الأفراد الذين يمارس عليهم سلطته ونجوميته مجرد أصوات في المواعيد الانتخابية أي للمسألة طابعها الإحصائي والبنيوي فيما وراء النوايا المفترضة والطوباويات الموعودة. لكن أليس هذا سقوط في فخ الازدواجية التي تبرّر ولا تفكر؟ ليست هذه الثنائية الوجودية/البنيوية بين ذاتين متقابلتين تتدافعان بقدر ما تستدرج إحداهما الأخرى وإنما هي ثنائية في الذات نفسها ليس كانفصام وانقسام وإنما كتلازم واستلزام.

من هنا نفهم أن علاقة المثقف بالسياسي أو بمعادلة أخرى هي سياق العلاقات والتقابلات ليست علاقة داعية أو حجة يظهر المشاريع الطوباوية والتمثيلات النخبوية خلاف ما يبطن وما يبطنه هو ما يسكت عنه أو ما لا يعيه لأنه مستغرق فيه أي أنه الذات التي تقرأ وتستقرأ والموضوع الذي يجد نفسه في سياق العلاقات والإكراهات أو الضغوطات والمناورات. فهو كغيره من السلطات الواقعية أو الرمزية رهين استيهامات تجعله الندّ المضاهي للسياسي وليست فقط الضدّ المناهض للسلطة. وساحة الفكر والثقافة تبيّن كيف أن الفاعلين الثقافيين يتنافسون ويشهر بعضهم البعض القدح والعداء دفاعاً عن مكسب رمزي أو تراتب وظيفي وهي العملية نفسها التي تستحكم في البنية الاجتماعية والسياسية في مختلف أوجهها ومشاريها. الاعتراف بهذه العلاقات المتضاربة في قطاع الفكر والثقافة ليس طعناً في نزاهة المثقف أو نواياه السليمة كما يفترضها لذاته وإنما هو من جملة الحقائق التي يمكن التسليم بها قصد معالجة هذا القطاع الذي يظل يتهرّب من النقد من وراء التابوهات والمسكوت عنه. لأنه لا يمكن علاج العلل والعاهات إلاّ إذا اعترف صاحبها

بأنه حامل لها في ذاته وكيانه ومن ثم يقوم بتشخيصها ومعالجتها. وقطاع الفكر والثقافة كقطاع السياسة والتربية والاقتصاد تخترقه المعضلات وتنهشه العاهات ولا يمكنه أن يتحاشى النقد لتجديده وإعادة ابتكاره قصد أداء أدواره والوعي بتناهيه وحدوده.

قصارى القول إن نقد المثقف في سبيل التطلع إلى المثقف النقدي أو الناقد لا يعني الاستخفاف بدوره أو عزله وتطويقه وإنما يعني أن النقد كوظيفة وكأخلاقية تجعل منه فاعلاً ثقافياً واجتماعياً منفتحاً على احتمالات التعثر أو التماهي أو الإغراء، فلا بدّ من عدّة نقدية يفلت بها من دواعي الانحباس أو ادعاءات القداسة والاصطفاء. بهذه الوظيفة النقدية يتعامل المثقف مع شأنه الثقافي بوصفه أداة للنقل وحقلا للاشتغال فيما وراء التصورات النخبوية التي تستبدّ بوظيفته فيخرج عن جلدته ويفارق تناهيه.

المثقف الجزائري: تغييب أم غياب؟

قرأنا في «اليوم الأدبي» (ملحق جريدة «اليوم» الجزائرية) قصة دخول شاعرين في إضراب عن الطعام (إضراب عن الحياة) احتجاجاً على الوضع الذي آل إليه الشاعر من تهميش وإقصاء أو ما يتعرّض له المثقف الجزائري عموماً من نبذ وتغييب. لا شك أن البلد الذي يفتقد إلى ثقافة «الثقافة والفكر» لا يخلو من هذه المشاهد المؤسفة والمؤلمة من جراء غياب المثقف أو تغييبه. لكن لنوضح أولاً أين تكمن مشكلة المثقف الجزائري. هل تكمن في غيابه على مستوى الفكر والإبداع والكتابة أم هي مشكلة مفتعلة تصبو إلى عزله وتغييبه ليبقى على هامش القراءات والتنظيرات في السياسة والاقتصاد والاجتماع والتربية؟ في الواقع لسنا نفاضل بين الغياب والتغييب وأيهما ينطبق على المثقف الجزائري، لكن بودّنا أن نوضح بأي معنى لا يزال المثقف غائباً قبل أن يكون مغيّباً. ونعني بغياب المثقف نبذه لمهنته الفكرية في التحليل والقراءة وانخراطه في عمل سياسي لا يفقه دلالته ولا يحسن القيام به سوى لتبرير فعل أو توجه أو المصادقة على أمر أو سياسة. إرادة التغيير طغت في الغالب على إرادة القراءة والتفسير وهل يمكن تغيير واقع أو تبديل مشهد دون تحليله وتأويله أو فهمه واستقرائه؟ هكذا يتبدّى طغيان الطابع «النخبوي» للمثقف الجزائري على الجانب «التربوي». ونعني بالجانب التربوي تفانيه في أداء دوره التأويلي على سبيل الاستحقاق بالمعنى الذي يصبح فيه الواقع الجزائري مادة أولية للاشتغال وإعادة التشكيل أو نصاً للمقاربة والقراءة وليس أيقونة للاحتفاظ والتباهي أو مثالاً للدفاع والمنافحة. لكن تغليب ثقافة «النخبوية» في تعامل المثقف الجزائري مع واقعه وأنداده أدّى إلى مزيد من الهامشية والانعزال، وانخراط بعض المثقفين في توجهات سياسية أو توقيع بيانات جماعية للتنديد والشجب أو للدفاع والمحافظة لم ينجر عنه سوى سقوط الثقافة العالمة والمسؤولة أمام سياسة في حيرة أمام واقع متشظّ وزئبقي تزعم القبض عليه أو توجيهه. أمام «تسييس» عام ومؤدلج للثقافة، عجز المثقف الجزائري عن «تثقيف» السياسة نظراً لخواء العدّة الفكرية وبؤس الرؤية المفهومية والتي طغت عليها الخيارات الفكروية والسياسوية هي مجرد استيهامات حول واقع معقّد ومتشابك أو قراءات سطحية ومتعثرة حول مجتمع لا ينفكّ يصنع

طفراته ويتحوّل عما هو عليه. طغيان العقل «النخبوي» على الفعل الفكري للمثقف الجزائري آل إلى نوع من الانفصامية والحديث بمنطق مانوي وازدواجي يفصل العالم إلى فئتين متناحرتين كنا قد أسهبنا فيه الحديث في مقالنا «بين لاهوت الإسلام السياسي والعلمانية المقدسة» (المستقبل، الأربعة 7 شباط 2001).

والشاهد على ذلك استعمال عبارات «استئصالي» و«وئامي» في القاموس السياسي الجزائري، حيث انبنت الممارسة السياسية في الجزائر على هذه القاعدة المانوية بين استئصاليين هدفهم القضاء على الإرهاب باستئصال جذوره ومحو آثاره وبين وئاميين يغلبون الحوار السياسي في سبيل معالجة الأزمة. فلا شك أن ازدواجية الاستئصالي/الوئامي لم تدخل حيّز السياسة والأمن دون إيديولوجيا ترى العالم وُفق منطق مانوي بين متخلف/متحضر أو ديني/علماني أو رجعي/تقدمي وهو منطق فاشل ومستهلك لم يعد يفي بالقراءات المعاصرة في السياسة والاجتماع، لأن العقل الديني له منطقه العلماني والتنظيمي والسياسي، كما أن العقل العلماني له أيقوناته المقدسة وممارساته الشعائرية ومعسكراته العشائرية. هذه النظرة الازدواجية والمانوية في التعامل مع الموضوعات والوقائع التي استبدّت بأحلام المثقف الجزائري وأوهامه واستعارها السياسي على سبيل التبسيط والاختزال لم يجنِ منها المجتمع الجزائري سوى الأزمات والمطبّات. فنسي المثقف، سجين أوهامه وأطيافه، أن إدراكاته للوجود وقراءاته للأزمة ضللت بقدر ما حجبت وأعتمت بقدر ما انتهكت وجرى حمايتها الأدلوجات والأيقونات على حساب حياة المجتمع وحقوق الإنسان.

فلا ريب أن المثقف المتمترس وراء سلاحه الإيديولوجي حاضر بكثافة وبقوة في معارك السجال وساحات النضال ولكنه غائب على صعيد التحليل الدقيق والمحايد والقراءة المتأنية والمثمرة ما عدا ثلة يسيرة من المثقفين الذين يعدّون على الأصابع أمثال محمد أركون ومحمد حربي والهواري عدّي والذين انخرطوا في الميدان المعرفي فيما وراء الحسابات الفكروية والتصنيفات المانوية العقيمة. الرهان الآن أن يستعيد المثقف الجزائري دوره كمحلل للوقائع ومشخّص للأزمات بحيث يجد السياسي في قراءاته وتأويلاته خرائط مفهومية في تقويم سياسته والتأمل

النقدي في علاقته بالمجتمع وبالسياسة. فليس من الأجدى أن يتحوّل المثقف إلى تقنوقراطي ليطبّق ذرائعية السياسي بحذافيرها وهو ما ينجرّ عنه فهم غامض في سلوكات المجتمع وتطوراته وإنما أن يزوّد السياسي بمفاهيم مرنة ومفتوحة كفيلة بتغيير الاستراتيجيات وتبديل الخرائط المفهومية في السياسة والاجتماع والتربية. فهل المثقف الجزائري مستعد اليوم للتخلي عن علاقته العاطفية والنرجسية والطوباوية بأوهامه ومثالاته الجوهرانية ليرى الواقع بعين براغماتية وإيجابية؟ فقط هذه الرؤية الواقعية والبراغماتية من شأنها أن تزيح العلاقات الجامدة والمتصلبة بالوقائع وبالأفكار.

نلحّ في مقامنا هذا على ضرورة التخلي عن الاحتكام إلى الثنائيات الهشّة بين ديني وعلماني أو وئامي واستئصالي قصد التعامل مع المشاريع والأفكار من وجهة نظر نقدية تأخذ في الحسبان قوة الأسلوب وطاقة الفكرة أو صرامة التحليل ووجاهة التأويل. فالإنسان الجزائري العادي تجاوز هذه الشجارات الإيديولوجية وراح يطالب بضرورات حيوية ووجودية ذات أولوية قصوى تاركاً للمثقفين والسياسيين سجالاتهم العقيمة والمقفلة تدور حول رحى الانفصامية والانتكاسية وأصبح أكثر وعياً بحاضره وأشد فطنة ممن يدّعي الاصطفاء النخبوي والدور الريادي. والشاهد على ذلك التمثيل الاحتجاجي الذي ترأسته جمعيات العروش في منطقة القبائل حيث غاب المثقف والسياسي وحلّت محلهما القيم التقليدية في التمثيل السياسي مثل شيخ القبيلة وحكماء العشيرة. فهذا لا يدلّ فقط على فشل القيم السياسية المعاصرة (منظمات، أحزاب، جمعيات) فحسب وعدم انتشارها في الحقل الاجتماعي وإنما أيضاً عدم وعي المثقف والسياسي معاً بهذه القيم وعدم إيمانهم بها نظراً لولائهم الثابت والمفرط لعقائدهم السياسية وعقودهم الإيديولوجية، فحضرت الأدلوجة وغاب المواطن وتمّ تبجيل الصور والمُثُل وتدجيل المجتمع بتهميشه أو حشره في المواعيد الانتخابية والمراسيم الوطنية. الرهان اليوم أن يتخلّى المثقف الجزائري عن بطانته الذرائعية والفكروية وأن يتحاشى السقوط في أفخاخ التبرير وإضفاء الشرعية قبل أن تكون هذه الشرعية نتاج سلوك ديمقراطي ومسؤول الحاكم فيه هو الإنسان الجزائري في أسمى معانيه. فالمثقف

الجزائري مخيّر اليوم بين أداء مهنته في القراءة والفهم وتعبيد الطريق أمام أشكال التفاهم والحوار في بلد لا يزال يبحث عن ذاته ويتفقّد ضميره وذاكرته أو يتحوّل إلى مجرد آلة لإضفاء الشرعية في أيادي مدبري مصائر المجتمع الجزائري.

لنعود إلى إضراب شعرائنا عن الحياة: الأجدى أن يتعامل المنتج في حقل الأدب والفكر مع منتجاته بوصفها سلعاً رمزية وآثاراً ذوقية وفنية حُبلى بالمعنى والقيمة. فلا ينتظر الشاعر أن يُعترف به إذا لم يقم بمفرده بعولمة اسمه ومنتجاته ولنا في أدونيس ومحمود درويش خير مثال. لا ننكر بطبيعة الحال الوضع المتأزم الذي يحياه أدباؤنا على الصعيد المادي والمعنوي وربما وثيقة الكاتب الجزائري التي ينوي اتحاد الكتّاب الجزائريين إنشاءها من شأنها أن تخفّف الأعباء وتزيل العقبات، لكن يبقى مشكل المثقف الجزائري مع درجة إدراكه لذاته بوصفه حامل رسالة أو أبو الهول في حراسة الأمة والقيمة ومع درجة تقديره لأفكاره ومنتجاته بوصفها طقوساً للتبجيل والدفاع أو رموزاً للمحافظة والاحتكار.

أقاليم الثقافة وأقانيم المثقف

نظراً لأن مقالي حول تناهي المثقف أثار ردود فعل متفاوتة النظرة والنبرة من قبل المثقفين الجزائريين، أودّ إثراء الموضوع بإثارة بعض الإشكالات وصياغة الأفكار حول ما اصطلحت عليه اسم «المثقف المتناهي». وتساءل الكاتب معوشي عبد الوهاب بحق عن الصيغ والكيفيات التي افتقدها في مقالاتي السابقة وهو ما سأتطرّق إليه في هذه المقالة.

فعسى هذه المداخلات تثمر حواراً فعّالاً حول دور المثقف الجزائري والمهام المنوطة به تكسبه فعالية خلاّقة ونشاطاً مثمراً في قطاعه الفكري وفي رؤيته للعالم وقراءته للمجتمع، وتتيح له تغيير قوالبه الفكرية الفجّة بكسر أقانيمه أو أوهامه الراسخة في ذهنه وجوب أقاليمه المفهومية على سبيل الفحص والقراءة أو التجديد والابتكار.

ثقافة التناهي: الحفر في طبقات الحرف أنطلق من قناعة لديّ وهي أن صيغ الازدواجية والثنائية في المفاهيم والمقولات لم تعد تجدي أو تغني أو تفي بالمطلوب والإزاحة الاستراتيجية التي حقّقتها في هذا الميدان هو الالتفات إلى «المقولة» ذاتها أو إلى المفهوم نفسه. ولا شك أن أطر الفكر المعاصر مثل الفينومينولوجيا والهيرمينوطيقا والتفكيك أو أشكال الفكر التي اشتغل عليها السابقون في تراثنا وأخصّ بالذكر ابن عربي الأندلسي أو النفري تمنحنا هذه المهارة في القيام بعملية جراحية على قوالب اللغة في سبيل اجتراح إمكانات في التفكير أو اشتقاق أساليب في التعبير. فالهدف ليس هو أن نموقع «النهاية» في علاقة ضدية مع البداية في سيرورة خطية أو ديكارتونية وإنما أن نبحث في النهاية ذاتها عن الأساليب التي تفتّق نواتها وتشتقّ منها إمكانات في الرؤية والمجاوزة. وهذه الحذاقة في سبر أغوار الحرف أو التأويل بالأول والرجوع إلى أسّ اللغة تعتمد على الاشتقاق ليس فقط كعملية ميكانيكية في استخلاص المفردات وإنما كنفوذ واستنفاد لانهائي لنافورة المعنى أو السيلان الهيرقليطي لمجرى اللسان.

فالحرف (وأستعمل هنا «الحرف» بصيغة كونية وجامعة للدلالة على الخطاب

والمقولة والمفهوم وكل ما له خاصية الكتابة والتعبير) يتقمّص في شكل هيولاني إلى أشكال طريفة أو دلالات لطيفة بينها علاقات غائرة ومبهمة. فمن صلب الحرف (مهما بدا كارثياً على شاكلة «الباروكسيست» الذي تحدّث عنه بودريار مثل مقولة النهاية) تتبدّى الأشكال الممكنة لصيغ جديدة تعيد إبداع الفكر وترتيب أبجديات العمل الفكري.

يقول إدوارد سعيد في معرض حديثه عن تصور فوكو للسلطة: «حيث إنه يرى أن الأشياء المعبّر عنها بمثابة أشياء ثبتت في الذاكرة شأنها في ذلك شأن تشكيلات من الجند وزّعت تكتيكياً واستراتيجياً في سوح الوغى». أليس هو ما تعبّر عنه مفردة «الكتابة» بالذات؟ الكتابة هي الوجه المتقمّص الآخر لـ «الكتيبة» التي في وقت تأزم المواجهة تجتمع وتفترق وتتقدّم وتتأخّر (الكر والفر) في هندسة استراتيجية وتكتيكية محكمة.

فالكتابة، بحروفها ومفاهيمها، تتجلّى في هذه الوحدات المتنافرة من المكتوب والمكبوت أو المعلوم والمجهول أو الشعور واللاشعور بمعنى في «استنفار» الحروف بوصفها نفراً من الأشياء المعبّر عنها (فوكو) أو المثبّتة في خطاب (ريكور).

يواصل إدوارد سعيد قائلاً: «إن تصريح بوركيز إذ تقول «ما انفك يعقد لساني العجب حين أرى أن الحروف في كتاب مطوي وفي منأى من الامتزاج والاختلاط في غياهب ليلة ما»، بمثابة الضالة التاريخية المنشودة التي ما فتئ فوكو يحث الخطى بحثاً عنها، ليس بغية إدراك كيف أن العبارات قد اكتسبت فحواها الاجتماعي والجمالي فحسب، بل وكثافة شحناتها الخاصة المنجزة كذلك وكعمل منجز لذاته وكعرف منظّم وكمعتقد قويم وعتيد». إنها باختصار «أمة من الأمم» (ابن عربي) لها معتقدها وقانونها أو همسها المتواري ووجودها المتجلي، تشكّل في حدّ ذاتها تنظيماً خطابياً أو ممارسة تعبيرية تنبني على قاعدتها صروح النص وأنماط الرؤية أو أمشاج القوة وعلاقات السلطة. بناء على ما سبق ذكره، ما معنى أن نفكر في «النهاية» كثقافة في «التناهي»؟

صورة المثقف وأسواره: التناهي في مواجهة التماهي الالتفات إلى فينومينولوجيا

الحرف (بمعنى «ظواهرية» وليس مجرد «ظاهرية» تنتصر لقالب اللفظ على حساب سيلان المعنى) يتيح لنا مجاوزة «النهاية» لإقرار مقولة «التناهي» رغم ما تنطوي عليه النهاية من مجاز وعبور. وهنا أوافق على ما ذهب إليه علي حرب في الردّ على ناقديه حيث صرّح قائلاً: «مع أن اللغة العربية هي لغة مجاز بامتياز، فإن أكثر الكتّاب العرب ينسون ذلك لكي يفهموا مفردة النهاية بحرفيتها».

وهذا الفهم الساذج لمقولة النهاية يفتح المنافذ أمام تأويلات مغلوطة وأحياناً مغرضة تجعل من أصحابها ينافحون عن أدوار انقضى عهدها شاهدين على عجزهم وهشاشة أفكارهم أمام التحديات الراهنة ومالئين استمارة تقاعدهم الفكري وعزلتهم عن الوقائع والمجتمعات.

مقولة «التناهي» تنحدر عن النهاية بقدر ما تتجاوزها وترسم الأدوار الممكنة والمثمرة للمثقف، لأن التناهي كحقيقة وجودية لا ينفك عن الكائن وينتبه إلى هذه الحدود الوجودية والاشتراطات الكيانية التي تميّزه، فهو ليس «خطوطاً حمراء» لا ينبغي تخطّيها لأنه لا يتعلق الأمر بممنوعات أو محظورات خارج ذاته تملي عليه الضرورات القسرية والوصايا القهرية وإنما بممتنعات أو حظائر كامنة في ذاته (علي حرب) ترسم له الأدوار وتعين له قواعد اللعبة الوجودية في مواجهة الطوارئ أو العوارض على مسرح الأحداث.

وحديثنا عن «المثقف المتناهي» هو حديث أنطولوجي وليس إيديولوجيا، لأن المثقف المشتغل في حقل معين والمقيّد بأساليب أو طرائق معينة لا يمكنه أن يخترق حدوده أو يتخطّى معاييره صوب فضاءات يجهل زواياها ولا يفقه مبناها أو معناها. فهو رهين تاريخيته أو بالأحرى زمانيته التي أملت عليه، بشكل شعوري أو لاشعوري، اختياراته أو مقاصده أو أهدافه.

لكن لا يعدو هذا الالتزام مجرد «تقنوقراطية» صارمة أو انغلاقاً ذرياً في تخصّصه المعرفي، وإنما هو التزام أنطولوجي أو خلقي قوامه النباهة والتنبيه إلى الحدود التي تصور المثقف بناءً على مادته الفكرية أو هيولته المعرفية، فتحدّد له صورة أو تصوراً أو تصويراً معيناً يكتسب بموجبه هويته كمحلل للوقائع ومشخّص للأحداث

والحوادث. والتناهي ليس ضرباً من الختم الفكري أو الإقامة الجبرية داخل حدود التخصص.

وإنما هو فن الوعي بالحدود الوجودية التي لا انفكاك عنها، ووسط هذا التناهي يمكن فتح نوافذ التواصل ومنافذ التداول والتبادل. فالتناهي ليس «أنا وحدية» على طريقة فتغنشتين أو مونادولوجيا ليبنتزية وإنما وعي بالحدود أو يقظة تجاه القيود تتيح للمثقف التماس الآفاق الواسعة أو الغوص في الأعماق الغائرة. فليس التناهي عكس الأحلام وإنما هو ضد الأوهام، لأنه الصيغة التي ترتّب علاقة المثقف بذاته وبموضوعاته وترسم أقاليمه ومشاهده قصد استثمار أدواره وأحلامه بشكل فاعل وخلاّق. فليس المثقف مرآة ذاته في تمثّل الطوباويات أو لسان أغياره في الحديث عن الحقيقة أو ساعد سواه في القبض على الواقع وإنما هو العامل في حقله والمشتغل على مواده الوقائعية وأرصدته المفهومية بعقل تقني (آلية ومهارة) مغادراً أرضية ما نسمّيه بـ «العقل التلقيني» الذي يملي الضرورات ولا يفتح سبل الإمكانات.

والتناهي، كما نراه، هو قبل كل شيء «اشتغال على الذات» قبل الانشغال بالأغيار يمكّن المثقف من أداء دوره الفاعل في قطاعه الثقافي أو الفكري ورسم الحدود والأقاليم التي يتميّز بها عن غيره ويتواصل بموجبها بسواه. فبالتناهي يختلف المثقف برصيده الفكري ورأسماله المعرفي عن أغياره ليتحاشى المطابقة والتماهي. فإذا كان الداعية أو المثقف النخبوي يستجيب لمنطق الماهية وهاجس الناهية أو الصورة الأقنومية والسكونية ولغة الحظر والنهي، فإن المثقف المتناهي يستجيب لإيقاع التناهي ومنطق التواصل أو مسوغات الحدّ ومبررات التنقيب والفحص قصد اجتراح سياسة معرفية فاعلة تتيح له صناعة حقائقه والاشتغال على مواده وموضوعاته. ومشتقات الحرف أو شقائقه تمنحنا هذه الصيغة السانكرونية في الوعي بالتناهي بتفادي التماهي:

حرف: حافّة، طرف، ضفة

حرف: خطاب، نص

حرف: مهنة، عمل فكري

المثقف المشتغل على الحرف هو الذي يعي ضفاف أرضيته الفكرية وأقاليم جغرافيته المعرفية ويجعل من هذا الترحال الفكري في إقليمه بمهارة قلمه أو التجوال النظري في مشاهد بيئته «عملاً» أو نشاطاً أو رياضة فكرية. فهو الواقف على أبجديات المراس المعرفي فيتأرجح بين ما اصطلحنا عليه اسم «محنة السؤال» أو «مهنة المساءلة»، فيجمع بين الامتهان والامتحان أو الضرورة والإمكان وفاعليته الفكرية أو دوره الثقافي يتبدّى في هذه المهارة التي توفّق بين الوازع «الوجودي» للعمل الفكري والدافع «الوجودي» للاشتغال الذاتي. فهناك دوماً هذه الرؤية «المتركّزة على» (وليست «المتمركزة حول») الذات التي تتواقت مع الفحص الدقيق والعود إلى الحرف أو النص. فالاشتغال على الذات هو ثمرة الرياضة الفكرية أو الاشتغال على المواد المعرفية والقوالب المفهومية. بهذه الخُلُقية الضمنية أو الإتيكا الجوانية تتفتق نواة التجربة الإنسانية ويستخرج المثقف إمكانياته وكنوزه من ذاته ومن فاعليته النافذة ودوره المتبصر والمتبحر.

انصبّ اختيارنا إذن على صيغة وجودية ولم يعتمد على صورة إيديولوجية مؤداها التأصيل أو التجنيس أو الأرضنة أو التوطين، لأن أحوج ما يحتاج إليه المثقف هو ترتيب علاقته بذاته وحقله المعرفي وتدبير منزله الفكري بكسر أقانيمه النظرية بأقلامه الجادة والجريئة. فالسؤال الذي يراودني ليس هو: لماذا أخفق المثقف أو لماذا يتعرّض للتهميش أو التغييب؟ وإنما سؤالي هو: لماذا اختار المثقف الأدوار الرسولية والعناوين الريادية يزيد بها عزلة في ساحات التأثير وعقماً في الرؤية والكتابة؟ فحديث الراحل بختي بن عودة عن «انسحاب الكتابة» هو إشارة ذكية إلى غياب المثقف على مستوى الإنتاج الفكري والسؤال الإشكالي وليس مجرد تغييب مفتعل أساسه «عماء» الوضعية المتفجرة أو «العمى» الإيديولوجي الذي ختم على مشاهد الثقافة والفكر والسياسة. والعمل الفكري أو الثقافي يشترط «نقد مؤسسات الفكر» بتفكيك معقول ومتفحص لأطرها السوسيو - ثقافية وممارساتها الخطابية لإعادة تركيبها وُفق سياسة معرفية فاعلة تتغيّر في ذاتها بقدر ما تُغير المؤسسة الفكرية التي تتجسّد فيها وتجوب مساحتها النظرية والعملية.

وأهمية النقد المؤسساتي للفكر دفع بالمشتغلين في الحقل المعرفي إلى توفير القسط الأكبر من الجهد والوقت لتحليله ودرسه كما نجد ذلك في «المؤسسات الفلسفية» (جاك دريدا) و«مؤسسات المعنى» (فانسون ديكومب) و«النموذج أو البراديغم» (توماس كوهن) و«المؤسسات الانضباطية» (ميشال فوكو) و«إبداعات التدبير اليومي» (ميشال دو سارتو) و«سياسة الفكر» (علي حرب). فهذه النماذج وغيرها تبيّن أن الفكر ليس مجرد كتلة جامدة من المفاهيم أو مواد معرفية ذات أهداف تلقينية - تعليمية وإنما هو ممارسة خطابية أو اشتغال على الميدان يتخذ شكل مؤسسة ذات أبعاد إيديولوجية أو نخبوية أو تنويرية، بمعنى مؤسسة في إنتاج خطابها الفكري وفي تنظيم سلطتها العملية.

خطاب التناهي ينخرط في هذا النقد المؤسساتي لأن الثقافة أو الفكر ليس مجرد تجريدات ذهنية أو نظرية وإنما هو أيضاً «تجريبيات» عملية في مختبر المفاهيم، ينتظم ويتقولب ويتوزّع داخل هذه الحدود العملية، ليتخذ أشكالاً خطابية متمايزة تعبّر عن مذهب أو مشرب أو مأرب. وخطاب التناهي يجرّد الفكر من نسبه وجنسيته ليدرسه في حقيقته وتجريبيته وأشكال تعدّده وتبعثره وتقمّصه وتجلياته المؤسساتية والاجتماعية والعملية. والمثقف المتناهي لا يتعامل مع أرصدة الفكر أو أسهم الثقافة بوصفها وجوهاً قومية أو توجهات فكروية وإنما كعملات نقدية سجالية لا تنفك عن التداول والتبادل. من هنا كان خطاب التناهي وعياً بالحدود.

أبجديات الثقافة وخُلُقيات الحوار

ترتبط الثقافة بسياساتها وتجلياتها على المسرح الاجتماعي ولا تنفك بهذا المعنى عن المؤسسة والمأسسة والتأسيس. ولكنها ليست اختصاصاً وإنما الفسحة العملية التي يختبر فيها المتخصص أفكاره على سبيل التجريب والمراجعة أو النقد والمواجهة كما يشهد على ذلك تدخل عالم الاجتماع بيار بورديو في المنافحة عن مصالح العمال ومطالبهم. لا مُراء أن هذا الدور النخبوي كان له شيوع وانتشار في العشريات السابقة من القرن الماضي حيث يمثّل سارتر النموذج والدافع لكون مفهوم «المثقف» ارتبط بفترة انتشرت فيها إيديولوجيات التحرر والتقدم وتمفصل، في المخيلة الغربية، مع الصورة الأقنومية حول العالم أو الفيلسوف أو المفكر التي تؤهّله وتعتبره حامل الحقيقة وممثل القيم العليا كما ذهب ريتشارد دورتي. وهذه الصورة آخذة الآن في الزوال بعدما غمرت الوسائط من خطابات ولغات وأيقونات الحقل السياسي والاجتماعي فضلاً عن دخول عامل السرعة وشاشة الصورة وكثافة المعلومة ولطافة النصوص الفائقة. فهل أصبح للدور النخبوي من أثر على أرضية السياسة والثقافة والاجتماع؟ اعترض علينا أحد الأصدقاء في الجزائر بأن الوطن العربي لا يزال يحتاج إلى أفواج من النخب تنافح عن القيم والحريات وتمثّل الجمهور في سيرورته نحو الوعي والنهوض. لكن التسليم بهذا الاستثناء ينطوي على زيف لأن الوسائط التي يشتغل بها الغرب هي نفسها التي نتداولها في الاقتصاد والسياسة وإن كانت بدرجة أقل لضرورة تاريخية تعود إلى ابتكارها خارج وعينا التاريخي وزماننا الاجتماعي. لكن «الاستعمال» يبقى نفسه في قراءة واقع اجتماعي أو مشهد سياسي أو تجنيد كتلة بشرية أو المنافسة في حلبة الصراع على النفوذ والمصالح. فضلاً عن ذلك، في التمثيل النخبوي بالذات تختفي العلاقة «الإتيكية» بين النخبة والجمهور لتحل الأولى محل الثاني ويصبح الجمهور آلة للتجنيد أو بؤرة للحشد والتطويع كما سنرى ذلك. أو بتعبير الدكتور رضوان السيد «نخبوية بعض المثقفين ترتدّ عليهم فيرفضهم الجمهور لاقتناعه بأنهم ليسوا قادرين على تمثيل إرادته ما داموا لا يحترمونه (المستقبل، الاثنين 4 أيلول 2000).

عندما نأخذ مفهوم «الثقافة» في اللسان الأجنبي culture، تنطوي الكلمة في بعدها الاشتقاقي والمجازي على مدلولات الحرث والحصاد cultiver. فهناك عملية كامنة في الممارسة الثقافية ذاتها غايتها حصاد الوعي أو قطف ثمار التحرر والتقدم. تصبح الثقافة بهذا المعنى ممارسة أو سياسة تنخرط قلباً وقالباً أو مأسسة وتأسيساً في الحقل الاجتماعي لزرع بذور المشاريع قصد حصاد ثمار النضالات الريادية والأهداف الرسولية. فهي تقتضي القلب والتجديد أو الحرث والتبديد قصد تشتيت الخطابات وتعميم التصورات وتراعي انقلابات المواسم أو تقلبات الأحداث. تصبح الثقافة في هذا السياق وعاء التوعية وحقل التعبئة كما كان شائعاً في الفترات التحررية من ماركسية وليبرالية وغيرها من السياسات التعبوية. لكن ما لم يقله الخطاب الثقافي هو ما يندرج في صُلب الكلمة ذاتها عندما تحيل «الثقافة» إلى أوجه القداسة والأقنومية أو أشكال البطولية والرسولية المضمرة في مفردة culte وكل ما له دلالات الهيبة والحرمة أو الولاء والتبجيل. فمقابل «الثقافة التعبوية» (الجمهور) والأدوار التنويرية التي تصاحبها، هناك «الثقافة التقوية» (النخبة) التي تسعى النخبة إلى بسطها ورسمها أو كتابتها ورسمها كجملة عقود وقوانين أو عقائد ودواوين وكل ما له صيغة اللف والضم أو الهيبة والتقية. تصبح هنا الثقافة آلة للتسجيل والرسم. فهي لا تسجّل الحروف والكلمات عبر الذهن وإنما تسجّل الإشارات والقوانين عبر الأجساد. الثقافة (ماركة مسجلة؟) هي للكتابة على الجسد، تكتب انتسابه العضوي وانتماءه الرمزي. إنها «ختم» الهوية البارز على الأجساد الطيّعة. فلا تعمل «الثقافة التقوية» سوى ختم الأفراد وضم الأصوات وحشرها في «الثقافة التعبوية» كتوقيعات بارزة على الجسد المجتمعي. فلا تنفك هذه الممارسة في نقش الرمز والقانون والانتساب على سطوح الأجساد عن «سلطة» التدبير والتقدير. إنها سلطة بالمعنى الذي تعمل فيه على حكاية علاقات القوة وحياكة مضامين النسبة والانتساب. فلا تخلو بهذا المعنى عن المداخل الاستراتيجية stratégie والمكامن الاستراتيجية stratagème. أليست الثقافة، في اللسان العربي، هذه العلاقة الحيلية والخوارق الذكائية (ابن دريد: «ثقفت الشيء حذقته وثقفته إذا ظفرت به»)؟ والظفر بالشيء يتراءى في ممارسة السلطة على موضوع هذه السلطة، كما يتجلّى في «الثقافة التقوية» وممارستها لسلطتها على

«الثقافة التعبوية» وبسطها لهيمنتها أو إملائها لعقودها وعقائدها أو نشرها لعناوينها ووجوهها. وفي صلب هذه الثقافة (سلام ذو حدّين) أو الحذاقة يمكن استشفاف الدور المنوط بالمثقف عندما يصبح حاذقاً بالشأن الثقافي res cultura، ظافراً بحدوده وأقاليمه وواعياً بتناهيه الذاتي، قارئاً للنص ومستقرئاً للحدث، لا ينفك عن صياغة السؤال وفحص الإشكال، إنه الذرة الفكرية الخالقة لمجالها والمتحررة من العقود المتحجرة والأغلال النخبوية.

ندخل على «خُلقية الحوار» من هذا الباب ونستعمل هنا «الخُلقية» Ethique لا بمعنى «الأخلاق» morale، لأنها تعني الاستقلالية في الرؤية والتفكير أو الروية في الممارسة والتدبير أو الحرية في التقدير والتعبير. أما الأخلاق فهي تعاليم قسرية أو عقود قهرية تملي الضرورات ولا تفتح مجالاً للإمكانات. فالمثقف المتناهي كما جاز لنا تسميته هو من يحسن تطعيم «خُلقيته» بالإمكانات المفهومية والفتوحات الفكرية في مقابل المثقف النخبوي الذي لا يحسن سوى تعصيب «أخلاقية» كجملة وصايا قهرية أو أختام قسرية تنمّ عنها الهالة النخبوية والقداسة الريادية.

إذا جاز لنا فتح الحوار بين المثقفين للتفكير في مجتمعاتهم. فالأولى هو مساءلة المؤسسة الفكرية بالذات ونقد النخبوية التي تتمأسس وتتجسّد في العقود والعقائد وتتعشّش في العقول والمقاصد. لا نقصد هنا بالنقد النقض والتقويض وإنما تعرية الرواسب اللامعقولة الكامنة في عقل النخبة والكشف عن الحجب القمعية والإقصائية المتوارية في ممارساتها ومعاملاتها. وهنا نشير إلى قصة العلاقة بين الفيلسوف يورغن هابرماس وزميله ومواطنه بيتر سلوترديك كما أوردها علي حرب في كتابه «الأختام الأصولية والشعائر التقدمية». وهي تدلّ على العلاقة المتوترة بين النظرية والممارسة أو بين الفعل التواصلي وتطبيقاته في ساحة الحوار الديمقراطي وخصوصاً إذا كان رد الفعل المنافي للأعراف الأكاديمية أو المخالف لفكرة التواصل والمحاورة ينبع من صاحب الفكرة بالذات، ليجعل من فلسفته التواصلية مجرد شعار فارغ أو عنوان فاشل.

هذه المقاربة النقدية كفيلة بمعالجة العاهات التي تغمر النخبة فيما هي تسعى

إلى حجبها والتنكر لها وتتيح لها التحرر من مسبقاتها الإيديولوجية وقبلياتها الاصطفائية. وعليه، ليست النخبوية مثالاً مفارقاً أو أقونوماً ثابتاً في توزيع الأدوار وتمثل الأنوار وإنما هي ممارسة لا تنفك عن سلطة، بتوزيع الخطاب وموقعة الأفراد وتجزيئي العقود بتقنينها ومأسستها أو كما يقول ميشال دو سارتو «تحليل الخطاب كممارسة وعلاقة إنتاج الخطاب بتنظيم السلطة». فلا ينفك الخطاب الثقافي، بهذا المعنى، عن تنظيم سلطته وتحقيب زمانيات وجود بتجزيئ إمكانيات تأثيره وفضاءات توزيعه. الخطاب الثقافي كسياسة وممارسة ينتظم بهذه الطاقة المحايثة في التعريف والتصنيف أو الاصطفاء والإقصاء أو احتضان القريب باستبعاد الغريب. فيما وراء التنويرات المتمثلة في العقول النظرية للنخبة والممارسات المتجسدة في

عقولها العملية، يسعى المثقف المتناهي إلى توسيع دوائره بتفادي التماهي وتمديد آفاقه بناءً على نفحاته الخُلقية وإمكاناته المفهومية. يؤسّس لا محالة سلطته وسط هذه العقول العملية المتداخلة، لكنه أشبه ما يكون بالقارب في بحر الخطاب الثقافي الذي لا ساحل له، يجوبه كمحلل لوقائعه ومشخّص لأحداثه ولغاته فاتحاً بذلك مجالاً للتداول والتواصل أو إمكاناً للتبادل والتفاعل. يصبح هنا الحوار مجالاً لممارسة اللعبة الفكرية ومبادلة المعلومة المعرفية فضلاً عن كونه مسرحاً للنقد والتقويم أو حقلاً للإثراء والتطعيم. فهو يخلو بذلك من نمطية التراتب ليستبطن واقعية التقارب وموافقية التناوب والتجاوب. فلا ينبع من عصبة همّها التماهي وهوامها الهيمنة وإنما من ذرات فكرية مستقلة تبدع مجالاتها بقدر ما تنصهر آفاقها وتنتعش حقولها.

نضالات المثقف

حقائق المهنة وأوهام الوصاية

نبدأ مقالنا بسؤال يكاد يكون مألوفاً: هل نحن محتاجون إلى نضالات المثقف قصد تغيير مستويات الوجود الإنساني وإدارة الشأن العام؟ هل صحيح أن التغيير يبدأ بالنضال والأسلوب البطولي الذي يتلبّسه المثقف في التعاطي مع أدواره؟ لا شك أن النضال السياسي أو الفكري لا ينتهي ما دام المجتمع يصنع حقائقه أو يرتّب شؤونه أو يدير مصيره، فلا بد أن يكون هناك أطر يجسّد فيها حقائقه وخطاباته وسلوكاته ويجعل منها مؤسسات في المعنى أو قوالب في التفكير أو معاجم في التعبير أو نماذج في السلوك، والحقائق التي يرتضيها المجتمع في سبيل سياسة مصيره وإدارة شؤونه تدفع بالمثقف إلى أن يستحوذ على هذه الحقائق الوجودية أو الذخائر الرمزية ولا يتوانَ عن احتكارها والحديث باسمها أو اعتبار نفسه الوصي عنها والداعي إليها. فما هو الأمر الذي يمنح للمثقف «سلطة رمزية» تجعله سيد القيم ورسول الحقيقة؟ هل بسبب معارفه الضخمة وعلومه المتبحرة أم بسبب وهم يعتقد من خلاله أنه أولى بالناس من أنفسهم ولا يتعامل معهم إلاّ على سبيل الهيمنة والبحث عن بؤرة للحشد والتعبئة أو يرى مصيرهم من علياء الدهاء والحُنكة وأنهم القاصرون عقلياً والمحدودون عملياً؟ لا مراء أن هذا التصور النخبوي مبني على وهم عتيد يجعل من المتبحر معرفياً والمتبصر فكرياً في الطرف النقيض أو المتسامي على القصور العقلي والهوان العملي للضمير الجمعي فضلاً عن انبنائه على الوهم الازدواجي أو الثنائي بين النخبة والجماهير أو الداهية/الداعية والدهماء/الغوغاء. لا شك أن هذا التقسيم النخبوي لم يخضع لقراءة كافية ووافية للمجتمع بقدر ما تعاطى مع مراتبه من خلفية سلطوية تجعل من المثقف الوجه الآخر للسياسي ولا معنى لجدل المثقف والسلطة الذي طالما استبدّ بالكتاب وأنتج كتابات تعاملت معه على أساس دوغمائي ومن خلفية مغلقة، إذ المثقف ليس هو «الانقلاب» أو المناهض لسلطة يضفي عليها نعوتات السقوط والفساد والاستبداد بقدر ما هو «المقلوب» الذي يشكّل سلطته في تعامله مع ذخائر المجتمع الرمزية وخزائنه القيمة والفكرية

ولا يتوان عن ممارسة غوايته واستبداده سواء مع زملائه في المهنة على ما تشهد عليه ساحة الصراع بين الجمعيات والأنظمة والمؤسسات الثقافية والفكروية أو مع المجتمع الذي يدّعي تمثيله أو الحديث باسمه.

كما يرى كريستيان دولاكومباني في كتابه «الفيلسوف والطاغية» لا فرق بين المثقف والسياسي إلاّ من حيث الدرجة والدور، لكن إرادة الهيمنة نفسها تغذّي طموحات السياسي ونزوعات المثقف لأن المثقف ليس أكثر ملائكية أو قداسة من غيره رغم خطاباته الطوباوية ومشاريعه المسحورة والمسعورة. إن نقد المثقف لا يصبو إلى هدمه أو الاستخفاف بدوره والإجهاز عليه بقدر ما هو نقد معرفي يكشف عن حقيقته في مرآة الوقائع والمجتمعات وأنه لا مناص للمثقف من النقد الذاتي والاشتغال على مواده المعرفية على سبيل الفحص والتشخيص أو التحليل والتأويل.

لا بد للمثقف النقدي أن ينتقد ذاته ليعيد امتحانه وابتكارها لأن غياب النقد الذاتي عند المثقف النقدي هو ضرب من ادعاء الخلوص والقداسة في مقابل الأغيار الذين ينعتهم بأساليب الرفض والمحاكمة سواء كان هؤلاء الأغيار سلطة سياسية أو مؤسسة فكرية أو المجتمع في رمته. لا مناص للمثقف النقدي عن امتحان ذاته بامتهان قدراته والتعاطي إيجابياً وفعلياً مع أدواته وأفكاره ليتيقن أن ما يقترحه كمناهج أو ما يخطّطه كبرامج أو ما يبتكره من نماذج إنما هي تجارب فكرية أو ممارسات ذهنية ونشاط معرفي وليس الحقائق في جوهرها أو الأمور كما تتبدّى في ماهيتها.

صحيح أن دور المثقف هو القراءة والتحليل أو المقاربة والتأويل ويصبو دوماً لأن تكون أفكاره ترجمة أمينة عن الوقائع التي يقرؤها أو الأحداث التي يجابهها والتي يشكّل على قاعدتها نماذج قراءاته أو يستخلص الأطر النظرية التي يراها تعبّر فعلاً عن روح العصر أو الضمير الجمعي. لكن دور المثقف ليس هو هذا النزوع في التطابق والتطبيق. بتعبير آخر، لا يجدر بالمثقف التماهي مع موضوعاته ليتوهّم بأن ما يشكّله من أفكار وتصورات هو الحقيقة كما تعبّر «فعلاً» عن واقع معطى أو يجعل من هذا الواقع مجرد تطبيق لأفكار أو تحقيق لنماذج. ما يبتكره المثقف من

أنماط في الرؤية والتنظير أو أشكال في التصور والتفكير لا يعدو مجرد ممارسات فكرية ونشاطات عملية أي لا يعدو سوى نشاط معرفي يمارسه على سبيل الامتحان والامتهان أو الضرورة والإمكان. واعتبار الأفكار كتجارب معرفية وليس كحقائق مرآوية أو ماهيات مجرّدة من شأنه أن يمنح للمثقف الإرادة في المعرفة وليس الإرادة في الدفاع والمحافظة، لأن هذا الأمر يغنيه عن الإحباطات والنكسات التي يحصدها من جزاء مشاريعه الفاشلة أو أحلامه المنتكسة. فالإحباط الفكري أو النكوص في المشاريع والذهنيات ليس وليد المغامرات والتجارب بقدر ما هو نتاج السياجات الدوغمائية المقفلة أو اليقينيات الساذجة. فمن تغلب عليه إرادة ادعاء الحقيقة أو القبض على الواقع إنما تستبدّ به الأوهام ليستبدّ بمشاريعه أو يهيمن بعقليته النخبوية وينفي ما عداه من إمكانات وفتوحات كما أنه يجابه الأحداث أو يواجه ما يطرأ من وقائع ومشاهد جديدة بعقلية رجعية واستعلائية يجعله ينفي بشطحة نرجسية المستجدات والأحداث لتصدق مقولاته أو تصحّ أفكاره. هذا التعامل الدوغمائي والنرجسي مع الحقيقة يقصي المثقف في دائرة العزلة والانعزال أو الغياب والتغييب وتجعله مجرد «أبو الهول» في حراسة أفكاره أو المحافظة على أوهامه وأطيافه.

أما المثقف النقدي فإنه يتعامل مع منتوجاته الفكرية أو سلعته الرمزية على سبيل التبادل والتواصل وأنها مجرد مقاربات معرفية وعملية تضاف إلى سلسلة الاجتهادات الفكرية والرؤى الحصيفة في سبيل تكوين مشهد أو تأسيس فرع أو المساهمة في تغيير وضع أو إثراء حقل. هذا الفعل التواصلي أو العقل التداولي من شأنه أن يدفع المثقف نحو إزاحة أطره الفكرية الجامدة ومجاوزة نخبويته العقيمة فضلاً عن مجابهة الوقائع بفهمها وتشخيصها وليس بنفيها أو غضّ الطرف عنها. هذا الفعل التواصلي يتيح للمثقف النقدي الإقبال على موضوعاته المعرفية بمرح فكري وعقل مفتوح فيتجنّب الإحباطات أو الصدمات من جرّاء دوغمائية التطابق أو عقم التطبيق.

إذا جاز لنا الحديث عن سؤال المثقف في الجزائر، فكيف نقاربه وبأي معنى نؤشكله؟ لا مراء أن العديد من المثقفين يتمسكون بالفكرة التي تعتبر أن الوضع

الجزائري الراهن يتطلب المثقف النضالي الذي ينافح عن القيم أو يتمثّل المشاريع والنماذج ليمثّل ما عداه من جماهير أو هويات على غرار الفرنسي بيير بورديو أو الأميركي نعوم تشومسكي. لكن بورديو أو تشومسكي هو مدرسة في التنظير أو سلطة في المعرفة والتفكير. فلم ينطلق بورديو أو تشومسكي من عدم أو من كونه مجرد مثقف عضوي ينخرط في مؤسسات الثقافة أو مثقف نضالي يُعنى بالدفاع عن القيم أو الحفاظ عن الخزائن الرمزية والتراثية. بورديو أو تشومسكي له عين خارجية في قراءة الوقائع واستقراء الأحداث وعين داخلية في التنظير واستخلاص أطر الفكر أو هياكل النظر من الحركة الدؤوبة التي تميّز المجتمع. نعم، نحن محتاجون إلى المثقفين ليس كأولياء أو أوصياء وإنما كمراقبين ومستشارين يجيدون لعبة الوساطة كما يريدها علي حرب أو يحسنون فن التورية والتضامن الاجتماعي كما يرى ريتشارد دورتي. فلا مجال للحديث عن مثقف يجيد الكتابة والقراءة أو المقاربة والمقارنة إذا لم يكن حاذقاً بالشأن الفكري وضالعاً بالإنتاج المفهومي وصناعة الواقعة النظرية انطلاقاً من التربة المجتمعية.

يقول الدكتور علي الكنز في دراسته «معطيات لتحليل الأنتلجنسيا في الجزائر»*: «فالمثقفون الذي يعيشون في وسط مغلق لا يكوّنون أنتلجنسيا وذلك مهما كان ثراء إنتاجهم. إذا لم تفعل المعرفة المتراكمة فعلها في النظام الدلالي الرمزي للمجتمع». مفاد هذا الكلام أن العزلة الاختيارية أو الاعتزال الإجباري للمثقف يحول دون انتعاش الأفكار والمفاهيم في الحقول العملية للمجتمع، ولا تجد هذه الأفكار سبيلها نحو التوليد والتكوثر أو الانتعاش والتجذر سوى بكسر الوهم النخبوي المبني على الثنائية الثابتة والانتقائية بين النخبة والجمهور أو الرتبة (النخبوية) والكتلة (البشرية) بتعبير ميشال دو سارتو. لكن كيف ينخرط المثقف في المجتمع وكيف تتحوّل الأفكار المجرّدة التي ينتجها إلى عقول عملية وممارسات حبلى بالمعنى والقيمة والرمز؟ هل يكتفي المثقف بالنضال في أشكاله السياسية والإيديولوجية ليتيقّن بحضوره في حاضره وانخراطه في مجتمعه؟ الراجح أن المثقف إذا أراد تثمين أفكاره أو تثوير تجاربه وقطف ثمار نضالاته في حقول مجتمعه أن يبدّل مواقعه ويغيّر استراتيجياته ليصبح المراقب والمشخص يجوب إقليمه المجتمعي أو

مواد الدلالية والرمزية على سبيل الإضافة والإثراء أو التطوير والتثوير.

على المثقف الأخذ بأخلاقية الارتحال عبر جغرافيات المعنى والرمز والقيمة التي يسكنها الوعي الجمعي ويتعامل معها بوصفها حقولاً للدرس والقراءة أو ميادين للمراس والفحص. ليس المجتمع الحلبة التي يبسط فيها المثقف هيمنته أو الهشيم المسعور الذي يذكّي فيه صراعاته بقدر ما هو سيلان هيرقليطي يستحيل أن يستحمّ في نهره مرتين أو أن يبقى على هويته طرفة عين. هذا السيلان، والذي يتبدّى في أنماط القيم المتبدّلة وأشكال السلوك المتحوّلة وأنظمة التعبير المتنافرة، يتيح للمثقف تبديل استراتيجياته بقدر ما يتغيّر في ذاته بإزاحة قوالبه الفجّة وكسر أقانيمه النخبوية أي بوصفه ذرى فكرية تبدع مجالها بقدر ما تتمفصل بسواها. الانخراط في الحقل الاجتماعي يتراءى في أشكال تحويل الأفكار المنتجة إلى قيم ممارسة تفتح إمكاناً في الوعي أو تبدع أسلوباً في التعبير عن رؤية في العالم أو شكل في السلوك.

بهذا المعنى ينخرط المثقف في قضاياه أي بوصفه كائناً اجتماعياً يمارس وظيفته الفكرية على سبيل الإثراء والمشاركة في صوغ المعنى أو صناعة الحقيقة. فليست مهنته الفكرية حجة كونية في إثبات رسوليته أو آية خارقة في تثبيت ريادته وقداسته بقدر ما هي عمل معرفي أو نشاط عقلي كأي نشاط يمارسه الإنسان فيبتكر فيه أو يجيد ممارسته. هذه المقاربة العملية للنشاط الفكري من شأنها أن تردم الفجوة بين الرتبة (النخبة) والكتلة (الجمهور) أي تلك الثنائية التي استبدّت لفترة طويلة بالعقول النخبوية وحالت دون إنتاج معرفة نوعية وخصبة حول المجتمع بقدر ما عزلت المثقفين عن كينونتهم الاجتماعية أي بوصفهم، قبل كل شيء، «فاعلين اجتماعيين» لا ينفكّون عن تناهيهم الاجتماعي وترتبهم الثقافية والرمزية. وهذا ربما هو وجه الزيف أو الخداع في تعامل المثقفين مع ذواتهم ومع أغيارهم بمعنى ينادون من جهة إلى قراءة المجتمع وفهمه لاستخلاص أنماط الرؤية والسلوك والتعبير التي تميّزه ويمارسون من جهة أخرى نخبويتهم الاصطفائية باعتزالهم في أبراجهم الفكرية أو صروحهم المذهبية والفكروية. فلا يتأتّى قراءة الحقل الاجتماعي والثقافي والرمزي وفهمه إلاّ بالانخراط فيه والحفر في طبقاته أو جوب

أقاليمه والتجول عبر جغرافيته. والانخراط في الحقل الاجتماعي لا يكون بإشهار العناوين النخبوية ذات النزعة النرجسية والمعاملة الاستبدادية بقدر ما يكون بالسفر عبر المشاهد الثقافية والحقول الاجتماعية يسهل الحرث فيها بما تتيحه القراءات النوعية والتأويلات الخصبة.

بتعبير آخر، يتلوّن المثقف بتلوينات الحقول التي يجوبها ويقدّم نفسه لأغياره كفاعل اجتماعي يتعاطى مهنته بنوع من الإتقان والإمكان. هذه الهوية الاجتماعية التي يكتسبها المثقف تمكّنه من اجتراح أساليب في مقاربة حقوله المجتمعية أو تقنيات في قراءة موضوعاته، فلا يتعامل مع موضوعه كحقيقة أجنبية ومن منطلق تمركزي بقدر ما يقيم معه علاقات خصبة ومرنة يتمكّن بموجبها من فهمه واكتناهه أو فحصه وتحليله. وإذا كان موضوع الدرس أو المعرفة هو المجتمع، فإن المثقف كذات قارئة ومنتجه للمعنى هو أيضاً موضوع هذه القراءة لأنه جزء من المجتمع الذي يقرؤه ويخضعه للتحليل والتنقيب. فلا يعمل المثقف في نهاية المطاف سوى الاشتغال على ذاته بالعمل على مواده والتعاطي مع موضوعاته. فالمهنة الفكرية كمحنة في السؤال والإشكال هي أقرب إلى الذات منه إلى الموضوع لأنها اشتغال على الذات وممارسة للخبرات أو كشف عن الكمونات وإبداع للإمكانات.

النظام الرعوي في أدوار المثقف

قراءة في «نقد العقل السياسي» لميشال فوكو

يُعتبر نص ميشال فوكو «نحو نقد العقل السياسي»* من أروع ما كُتب حول العقل السياسي كما تبدى نشاطه في الثقافة الغربية. يقرأ فوكو جنيالوجيا العقل السياسي من خلال التوظيفات الدينية والترميزات العقائدية التي طبعت تاريخ الثقافة الغربية منذ ألفي سنة ومن خلال جدل الراعي والقطيع أو رمزية الأب الكنسي والابن الضال المرتكب للكبائر الملتمس للغفران. تبيّن هذه الدراسة وبشكل ضمني إلى أي حدّ استحكمت تقنيات الاعتراف والتوبة والإنابة وأساليب الإنصات والعفو والصفح بالذهنية الغربية والتي لا تزال تدير ثقافة حقوق الإنسان وسياسة الاعتراف والندم في أشكالها السياسية والمؤسسية بعد أهوال الجرائم والحروب أو العنصرية والإرهاب*.

1. الراعي والقطيع: جنيالوجيا العقل الرعوي

الهدف من الدراسة كما أرادها فوكو هو تبيان فن إدارة الشأن العام وسياسة الأفراد بناءً على الرمزية البطريركية أو القداسة الأبوية ولا بأس أن نزيح المسألة لنرى إلى أي مدى تتشكّل لدى المثقف إرادة خفية وغير واضحة المعالم في ممارسة أبوية فكرية هي امتداد للنخبوية والعقلية الاصطفائية. فهذا النص يوفّر لنا مادة ثرية في مقاربة سؤال المثقف على غرار إشكالية العقل السياسي، فالمثقف هو الوجه الآخر للسياسي ولا يتوان هو الآخر عن سياسة أفكاره وإدارة قضاياه بما تتيحه استراتيجياته وكما توجّهه قصدياته النخبوية أو غائياته الريادية.

يعتبر فوكو أن عصر الأنوار عمل على عقلنة الحياة في أشكالها السياسية والفكرية والتاريخية بمنح سلطة تكاد تكون مطلقة للعقل تنتظم بموجبها الخطابات والسلوكات والقصديات. لكن في الوقت نفسه كان للعقل دور آخر هو مراقبة أشكال الاستبداد التي يمكن أن تتلبّسها العقلانية السياسية نحو مزيد من الهيمنة واستئصال الماورائيات الخرافية أو اللاهوتية في صورها المؤسسية. وهذا ما لاحظه فوكو في معرض تحليله للعقل السياسي وهو أن نمط العقلنة تواقت مع أشكال الهيمنة

السياسية وبسط السيطرة على العقل والأجساد باحتكارها وتطويعها. لكن فوكو يستبعد محاكمة العقل على الطريقة الكانطية أو حتى على طريقة أدورنو مكتفياً بالغوص في مداخله أو الحفر في طياته ومسلّماً بعدم انفكاك العقل عن لامعقوليته والذي يتبدّى في الهيمنة والتسلط أو النفي والاستئصال بمعية أدوات أو تقنيات هي أقرب إلى الإرهاب والوعيد منه إلى التحرير والتجديد.

لا ينكر فوكو طبعاً أهمية الأنوار في تغيير وجه الثقافة الغربية، بيد أنه يلتفت إلى العناصر الهامشية والمستعبدة والتي تحوّلت، تحت وطأة النفي والاستعباد، إلى الأساس نفسه الذي بنيت عليه صروح المراقبة والمعاقبة أو أنماط الهيمنة والحراسة. وتلك هي المفارقة، إذ استعباد الهامش أو نفي العرضي هو عودته في الأشكال الأكثر وحشية إذا لم يتمّ ترويضه وعقلنته. فضلاً عن ذلك يختار فوكو التجارب المحايثة والمجاورة التي درسها بإسهاب مثل الحمق والجريمة والجنس والموت وعلاقتها بتقنيات السلطة في سبيل تبيان مكامن العقل السياسي الذي اشتغلت به وعليه الثقافة الغربية. لم يختر فوكو النظريات الاجتماعية والسياسية في تبيان مراحل نشوء الدولة وتطورها بقدر ما راح يقرأ باهتمام أشكال السلطة أو بالأحرى أشكال التسلط الممارسة على الفرد ليس فقط كذاتية منعزلة وإنما كجسد يمكن موقعته أو سجنه وتطويعه والهيمنة عليه.

يقول فوكو: «إذا كانت الدولة هي الشكل السياسي لسلطة متمركزة وتمركزية فلنسمِّ النظام الرعوي السلطة الفردانية». بهذا المعنى، تلتفّ تقنيات السلطة حول الجسد الفردي بحيث يكون النظام الرعوي هو الآلة والمحرك، أي وجود راع يسوّس الأجساد في فردانيتها ويهتم بتفاصيلها وخباياها. هكذا كان النظام الرعوي في الإمبراطوريات العتيدة حيث يمثّل الملك أو الإمبراطور الراعي أو الأب الذي يسهر حين ينام قطيعه على غرار الإله الذي يعنى بشؤون خلقه ويهتم بأحوال رعيته. يخلص فوكو إلى جملة من الخصائص التي تميّز الراعي تجاه قطيعه:

1. يمارس الراعي سلطته على قطيعه ويضمن لهم الأرض التي يرعون فيها.
2. وجود هذا المكان يستلزم ضرورة لمّ الشمل أو جمع القطيع قصد سياسة شؤونه وتدبير أحواله، بحيث تصبح حركة القطيع عبارة عن نبرة تستجيب لإيقاع الراعي وغياب هذا الأخير يستلزم ضياع القطيع وتشتته.

3. دور الراعي هو ضمان سلامة القطيع وأمنه برعايته وحمايته وتوفير شروط حياته وبقائه والحرص على سلامة كل فرد.

4. كل ما يفعله الراعي هو في مصلحة قطيعه. فلا يغيب عن باله أي تفصيل ولا يخفى عن حرصه أي شيء. فلا يكتفي برعاية قطيعه وإنما يهتمّ بتفاصيله بحماية أفراده والاطلاع على كل فرد على حدة.

يلاحظ فوكو أن الشكل الرعوي في سياسة الأفراد لم يكن له وجود سوى في النصوص القديمة، الإغريقية والعبرية والمسيحية ولم تكن استعارة الراعي والقطيع منتشرة سوى في النصوص ذات المحتوى الديني في أبعاده العملية والسلوكية. ففي التصور المسيحي لا يعنى الراعي فقط بحماية قطيعه وتوفير شروط نموه وحياته وإنما يطّلع على أحوال كل فرد في أدنى حركاته وسلوكاته وفي أعمق قراراته وأسراره. فتنشأ بذلك علاقة أخلاقية مركبة بين الراعي وبين كل فرد من القطيع هي علاقة طاعة مطلقة يبديها الفرد تجاه الراعي الذي يحميه ويوفّر له شروط أمنه وحياته ولا يتوانى عن إدارة سلوكاته بتقويمها وتوجيهها نحو الطريق المستقيم وسياسة ضميره ونواياه بغية تصحيحها والحدّ من نزواتها. فهذه التقنيات كانت ضرورية من أجل مراقبة الضمير وكانت تخفي العلاقة المركبة والمعقدة بين الطاعة الكاملة ومعرفة الذات والاعتراف كتقنية رمزية في سياسة الغفران.

2. فنون الحكم: العقل السياسي للدولة

في العصر الوسيط تجلّت إذن إدارة الشأن العام في أشكاله الدينية واليومية كصورة رعوية بارزة نُسجت حولها صراعات وعلاقات قوى تمحورت في كيفية إيجاد المجتمع الرعوي المثالي والخاص. لكن فيما وراء الطوباويات التي التمستها إرادات العقل الرعوي ثمة تقنيات بارزة وتكنولوجيات محايثة تجلّت في أنماط المراقبة والحراسة أو أشكال الإخضاع والتطويع والتي انتقلت إلى العصر الحديث وتمّ عقلنتها وضمّها إلى الأشكال الحديثة في سياسة الأفراد وإدارة شأنهم العام وكما تجسّدت في الدولة كتنظيم سياسي ينتج نمط عقلنته في ممارسة السلطة. لكن فيما كانت التقنيات الرعوية تخضع إلى نوع من المحاكاة بتشبيه الراعي في إدارة قطيعه إلى الإله في العناية بخلقه، ظهرت في الشكل الحديث للدولة الضرورة العقلانية في إيجاد صيغ للحكم تنبع من الدولة ذاتها وتعمل على تقويتها وترقيتها.

وهذه الصيغ ليست مجرد نوايا طيبة في تمتين الدولة أو أخلاقيات صارمة في إدارة الأفراد والمواطنين أو حكمة جليلة في خلود الدولة بقدر ما هي لعبة في صيانة أمنها أو ثقافة في تبديل استراتيجيتها أي من خلال معرفة الذات بالتعرف على الآخر والاحتراز من مقاصده الدفينة وأهدافه المدروسة. في مقابل الدولة كاستراتيجية في ممارسة السلطة أو إدارة الحكم، يطرح فوكو فكرة الشرطة police أو الإجراء بالمفهوم القانوني والتنظيمي والذي يهتم بالطابع الحيوي للكتل البشرية بمعنى طريقة التعاطي مع الحياة كهدف وخيار. وهذا الإجراء يمنح الدولة القوة والصرامة بقدر ما يرعى حياة الأفراد في أدق تفاصيلها من أمن وغذاء وملبس ومسكن ورفاهية وكل ما له علاقة بالحياة في أبهى صورها.

وعليه، برز في القرن الثامن عشر، في ألمانيا خصوصاً، علم الإجراء التنظيمي Polizeiwissenschaft والذي يعني فن الحكم وطريقة تنظيم مجتمع يحيا في إقليم معين. أياً يكن، يبقى مفهوم السلطة عند فوكو عبارة عن نمط العلاقات الكائنة بين الأفراد والتي لا تعني فقط التواصل والتبادل. فهي علاقات مجردة ومبهمة يمكن عقلنتها بقدر ما يصعب أو يستحيل تحديد ماهيتها أو القبض على حقيقتها. ويبقى الإشكال أيضاً في صيغة العقلنة: كيف يتم عقلنة علاقات السلطة؟ وكيف تأرجحت الدولة بين الصيغة الفردية في رعاية المواطنين والطابع الكلياني أو التوتاليتاري في تمثل الجمهور أو المجتمع في رمته كبؤرة للتطويع والحشد؟ هذه الأسئلة هي مجرد إشكالات للطرح ولا تزعم عرض الأجوبة الثابتة والنهائية. إنها تفتح بالأحرى إمكاناً في معالجة إشكالية السلطة والتي تظل المعلوم الأكثر جهلاً بحقيقته.

3. سياسة العقل عند المثقف

بناءً على هذا العرض لتصور فوكو حول السلطة وجنيالوجيا العقل السياسي، نودّ تحليل العقل كما يمارسه المثقف ويجترح بواسطته فنونه في الحكم وآلياته في ممارسة سلطته وبسط غوايته. لا شك أن المثقف لا يشكّل سلطة منتظمة سوى بمعية مثقفين آخرين يشكّلون مؤسسة فكرية على غرار الدولة في تمتين سلطتها ورعاية أفرادها. بهذا المعنى تتشكّل لدى المثقف إرادة العناية بالشأن العام على سبيل الدفاع والمحافظة أو التمثيل والوصاية. كما تتشكّل لديه الصورة الرعوية في سياسة المجتمع بحيث يعتبر التراث القومي أو القيم الجماعية أو الرموز المجتمعية

كذخائر أو خزائن على عاتقه العناية بها وفرض الوصاية عليها. وإذا كان المثقف يتعامل مع الرمز أو القيمة أو المعنى فهذه المفاهيم تشكّل كائنات فكرية يتمثلها المثقف بخصوبة الخيال أو صرامة التحليل. فيؤسس بذلك علاقة نرجسية وحُبلى بالغيرة والمحافظة ينافح من خلالها عن كائناته المفهومية برعايتها وصيانتها مدّعياً أنها مرآة الوقائع أو تعبّر عن الحقائق. فإذا كانت السلطة في بعدها الرعوي والأبوي تُعنى برعاية الأفراد كأجساد تتموقع في الزمان والمكان ولها علاقة عضوية أو وظيفية بالحياة وإذا كانت في صيغتها الإجرائية والتنظيمية تعمل على تطويع الأجساد بمراقبتها وتقويمها، فإن المثقف يعمل على تدجين بتهجينها وحراستها. فكل ما له صبغة واقعية في سياسة الأجساد عبر سلطة التطويع والتطبيع يقابله البعد الفكري والمجرد في سياسة العقل وإرادة الأفكار. لكن لا يدير المثقف الأفكار المجرّدة أو المفاهيم المتعالية بقدر ما يمارس علاقة محايثة وواقعية بأفكاره ونماذجه أي بوصفها كائنات مفهومية تتجسّد وتتموقع أو تتشكّل وتتموضع ولا تنفك عن صيغتها العملية من سياسيات وأخلاقيات أو برامج ونماذج مطبّقة.

من هنا كان المثقف المتضايف الواقعي للسياسي على غرار ظهر الورقة ووجهها، ليس فقط بالمعنى الذي ينقلب فيه المثقف إلى سياسي أو يتحوّل فيه السياسي إلى مثقف بقدر ما يمارس المثقف سياسته في العقلنة والتفكير ويمارس السياسي ثقافته في السياسة والتدبير، فما يعجز المثقف عن سياسته كأفراد أو أجساد على سبيل الإدارة والتطويع أو المراقبة والمعاقبة فإنه يجسّده بكائناته المفهومية فيتحوّل إلى مناضل أو نخبوي يجمع بين النظرية والممارسة أو الفكر والسياسة ويصبح الوجه الآخر للسياسي الذي لا ينفك هو الآخر عن البحث عن مشروعية فكرية أو دينية يكتسب بموجبها القداسة والريادة. فلم يكن تاريخ الفكر والسياسة تاريخ صراع أو نفي (وإن كانت الوقائع تشهد على المحن والنكبات التي تعرّض لها المثقفون منذ سقراط إلى سارتر مروراً بابن رشد وبرونو) بقدر ما كان تاريخ استراتيجيات وإيهامات يلعب فيه السياسي أدوار المثقف بالتدليل على نباغته وتبحره الفكري ويتلبّس فيه المثقف صور السياسي بتبيان حنكته وإرادته في تدبير الشأن العام. صحيح أن العواقب كانت في الغالب مؤسفة سواء بجهل السياسي مواقع التطبيق ومواطن الممارسة في التعاطي مع الأفكار أو بجهل المثقف فنون

الحكم ونوايا السياسي، فكانت العلاقة متوترة واستعبادية بقدر ما كانت تكاملية استلزامية. وتلك هي المفارقة، بحيث احتوت العلاقة على النقيض بقدر ما تحوّلت صورة المثقف والسياسي إلى إيهام أو سيمولاكر يتلبّس فيه كل واحد منهما صورة الآخر ودوره.

طبعاً، نستعمل هنا «المثقف» ككلمة جامعة بالمعنى الذي يكون فيه الشخص حاذقاً بالشأن الفكري سواء كان في مجال الفكر والأدب والفلسفة أو في مجال العلم والدين والأخلاق ولا نقصد فقط المعنى الحصري كما تبدّى في الفكر المعاصر، لكننا لا ننفي أيضاً هذا المعنى الدقيق للمثقف نظراً لأهميته واحتلاله صدارة الفكر بعد أن انتقل المثقف في بداية القرن العشرين من الاختصاص المعرفي في جميع الحقول والميادين إلى النضال العملي بتصدّره واجهة الأحداث دفاعاً عن الأفراد في ساحات التظاهر أو حفاظاً على القيم والرموز في المعارك السجال. لا مُراء أن هذا الدور النضالي كان له دور هام في إعادة ترتيب العلاقة بين الفكر والسياسة وإقحام التأمل النظري أو التفكير في الممارسات العملية من نظام وحكم وسياسة وثقافة وإدارة وغيرها.

بهذا المعنى كان المثقف الناطق باسم الحركات والمنظمات التي تمثّل شرائح المجتمع فيقاوم أو يساوم أو يحاور أو يشارك في سبيل تحسين أوضاع المجتمع أو التفكير في مشاريع حاضرة أو مستقبلية. والسؤال الذي نطرحه على سبيل الامتحان والمراجعة: هل أصبح لهذا الدور الريادي والنضالي من مصداقية وفاعلية؟ يجيب عدة مفكرين بأن هذا الدور لم يعد له مفعول مباشر ومؤثر على ساحة النضال ومن بينهم ريجيس دوبريه وريتشارد دورتي وعلي حرب. لماذا؟ لأن المثقف لم يعد وحده المسؤول عن الشأن العام في صيغته المادية والرمزية، بل أصبحت تنافسه في حلبة الصراع والنفوذ وسائط أخرى من أعلام وإعلام ورجال أعمال وفاعلين اجتماعيين أكثر نفوذاً وأشد تأثيراً لامتلاكهم الوسائل المادية والمعنوية في ممارسة التأثير أو قيادة الصراع على المصالح أو الدفاع عن المكتسبات والقيم. فالمثقف أصبح واحداً من هؤلاء الذين يمارسون سلطتهم الرمزية وليس حتماً الوحيد. لذا أصبح من تحصيل الحاصل أن يزعم المثقف امتلاك مفاتيح السعادة أو المعجزات الخارقة في فتح المغالق وتيسير المعاسر. إنه مجرد فاعل اجتماعي كغيره من

الفاعلين في حلبة الصراع أو في شبكة التواصل يثري حقله بزرعه بالخصب والجيد بقدر ما ينتفع من المواسم والأحداث التي تعدّ بالنسبة إليه مادة ثرية للمعالجة أو ميداناً خصباً للمقاربة والقراءة أكثر من كونها عائقاً أو حائلاً إلا عند من تغلب عليه إرادة الانغلاق والاستعباد أو المحافظة والدفاع.

انتهى

---

* كتب هذا المقال كتعقيب على مقال الأستاذ بشير مفتي «الآلهة التي تفشل دائماً» والذي ارتأينا ضمّه في كتابنا هذا قصد إثراء النقاش وتعميم الفائدة في إطار حوار بنّاء وفعّال.

* المستقبل العربي، السنة العاشرة، العدد 104، أكتوبر 1987.

* مجلة Le Débat عدد 14 سبتمبر - أكتوبر 1996، منشورات غاليمار - باريس.

* أنظر: محمد شوقي الزين: جاك دِريدا وفلسفة الغفران، جريدة المستقبل، 5 يناير 2001، بيروت - لبنان.